

ZUM STREIT

UM DIE

„CHRISTUSMYTHE“

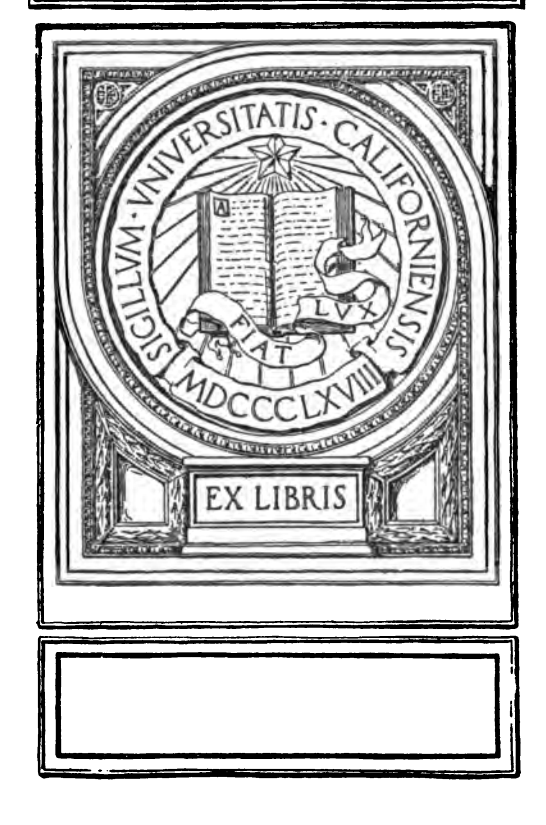
DAS BABYLONISCHE MATERIAL IN SEINEN HAUPTPUNKTEN DARGESTELLT

VON

HEINRICH ZIMMERN
PROF. DER ORIENT. SPRACHEN AN DER UNIV. LEIPZIG



BERLIN 1910
VERLAG VON REUTHER & REICHARD


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT
LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Zum Streit
um die
„Christusmythe"

Das babylonische Material in
seinen Hauptpunkten dargestellt

von

Heinrich Zimmern
**Professor der orientalischen Sprachen
an der Universität Leipzig**

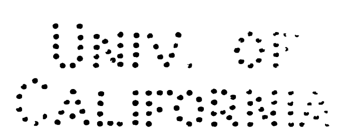


Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1910

Kein Unbefangener, der nur halbwegs mit den Wegen der Mythenbildung vertraut und zugleich der fortschreitenden Erschließung der altorientalischen Sagenquellen einigermaßen gefolgt ist, wird heute mehr zweifeln, daß das äußere Leben Jesu mit Ausnahme weniger historisch wohl zureichend beglaubigter Züge der Leidensgeschichte ein Gewebe von Legenden ist. Aber was von diesen Legenden nicht berührt wird und sich nirgends in ihren mythologischen Vorbildern wiederfindet, das sind die Aussprüche und Reden Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien überliefert sind.

Wundt, Völkerpsychologie II 3 S. 528.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.



Einleitung

Wenn der Verfasser in den neu entbrannten Streit über die „Christusmythe“ mit dieser Broschüre vom assyriologischen Standpunkt aus eingreift, so glaubt er zu solchem Vorgehen nicht nur einiges Recht zu haben, sondern er fühlt sich dazu durch seine frühere Forschungsbetätigung in dieser Richtung bis zu einem gewissen Grade direkt verpflichtet. Hatte ich es doch in meinem Teil der Neubearbeitung von Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, im Jahre 1902 zum ersten Male unternommen, das für die Christologie des Neuen Testaments voraussichtlich in Betracht kommende babylonische Material in größerem Zusammenhange vorzuführen, nachdem bis dahin nur wenige vereinzelte Andeutungen, insbesondere von Gunkel, von Winckler und von mir selbst, in dieser Richtung geäußert worden waren. Darauf folgten dann erst die Schriften von Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, und von A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, 1905, in denen neben allerlei anderen das Neue Testament betreffenden religionsgeschichtlichen Problemen auch der Zusammenhang mancher Punkte der Christologie mit babylonischen Vorstellungen, von jedem der beiden Verfasser natürlich je in seiner Weise, erörtert wurden. Noch neueren Datums — wenigstens in ihrer ausführlichen Darlegung — sind die Aufstellungen Jensens über den Zusammenhang des Lebens Jesu mit dem babylonischen Gilgamesch-Epos in seinem Buche Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd. I, 1906[1]. Man wird es daher verständlich finden, wenn ich in den durch Drews' Buch, Die Christusmythe, 1909, hervorgerufenen neuen Streit wenigstens insofern meinerseits eingreife, als ich das bei dieser Kontro-

verse in Betracht kommende babylonische Material in einer auch für weitere Kreise zugänglichen und verständlichen Form erneut vorlege. Ich bitte dabei zugleich, den Inhalt dieser Broschüre als eine vorläufige Abschlagszahlung betrachten zu wollen an Stelle der Behandlung jener Fragen durch mich in der in Vorbereitung befindlichen neuen Auflage von „Keilinschriften und Altes Testament" bzw. „Keilinschriften und Bibel" (wie der neue Titel lauten wird), dessen Erscheinen aus allerlei Gründen sich leider immer von neuem wieder verzögert hat. Zuvörderst aber einleitungsweise einige Bemerkungen allgemeinerer und prinzipieller Natur.

Drews hat in seinem Buche, trotz zahlreicher zum Teil sogar recht starker Entgleisungen im einzelnen, ohne Frage in geschickter und beredter Weise die Resultate der Forschungen von Theologen, Religionshistorikern und Orientalisten zur „Christusmythe" zusammengefaßt. Freilich in den Schlußfolgerungen, die er aus dem verwerteten Material zieht, werden ihm auch solche Forscher, die sonst eine ganz freie Stellung diesen Fragen gegenüber einnehmen, vielfach nur sehr bedingt folgen können. Und ein besonders schwacher Punkt in seiner Position bleibt ohne Zweifel seine nach dem Vorgange anderer aufgestellte Behauptung von der vollständigen Ungeschichtlichkeit der Person Jesu. Denn mag man über das Mehr oder Weniger an geschichtlichem Gehalt in der Überlieferung vom Leben Jesu durch die Evangelien und sonstigen Schriften des Neuen Testaments so oder so urteilen — die Person Jesu (auf den Namen kommt es dabei nicht an, der könnte allenfalls unhistorisch sein) als Begründers des Christentums aus der Geschichte einfach streichen zu wollen und an ihre Stelle nur ein Gemeindekollektiv zu setzen, erscheint doch als unstatthafte Hyperkritik und führt, anstatt die vorliegenden Anstöße und Unebenheiten in der Überlieferung zu beseitigen, nur zu einer Unzahl neuer Ungereimtheiten und unlösbarer Rätsel. Ich möchte, ohne selbst weiter in die

Debatte über diese schwierige Frage einzugreifen, für die Geschichtlichkeit der Person Jesu an dieser Stelle nur auf das Urteil von zwei philosophischen Fachgenossen von Drews aus neuester Zeit hinweisen, die beide gewiß nicht dem Verdachte ausgesetzt sind, etwa aus theologischer Voreingenommenheit zu ihrem Urteile gelangt zu sein, nämlich einmal auf Wundt in seiner Völkerpsychologie II 3, S. 528f. (vgl. das daraus dieser Broschüre vorgesetzte Motto), sowie S. 716f., und sodann auf Hermann Schneider, den Verfasser von „Kultur und Denken der alten Ägypter", in seinem demnächst erscheinenden, mir bereits im Manuskript zur Einsichtnahme zugänglich gewesenen Buche „Kultur und Denken der Babylonier und Juden", wo der Genannte in dem von Jesus handelnden Abschnitte gleichfalls, und zwar nicht hauptsächlich wegen der relativ doch nicht so ganz ungünstig liegenden äußeren Bezeugung, als vielmehr vor allem aus inneren religionsentwicklungsgeschichtlichen Gründen durchaus an der Geschichtlichkeit der Person Jesu festhält. Durch jene aus seinem engen Anschluß an v. Hartmann wohl erklärliche, aber darum nicht minder unhaltbare Ansicht von der völligen Ungeschichtlichkeit der Person Jesu als Begründers des Christentums hat sich Drews nicht nur etwa bei dogmatisch befangenen, sondern auch bei sonst sehr frei denkenden Forschern stark um die Wirkung seines Buches gebracht. Es wäre aber recht bedauerlich, wenn, wie es leider bereits den Anschein hat, infolge jener Überstürzung der Kritik in dieser einen Hinsicht, in den Kreisen der liberalen Theologie eine gewisse Einschüchterung Platz griffe und so nun auch die wirklich berechtigte historische Kritik in der Leben-Jesu-Forschung wieder von neuem einen Rückschlag erlitte. Denn — das ist wenigstens meine wissenschaftliche Überzeugung und ebenso gewiß diejenige zahlreicher heutiger Forscher und überhaupt vieler modern denkender Menschen — auch beim Festhalten an der historischen Gestalt Jesu kann das Bild, das uns das Neue Testament von Jesus bietet, nur in sehr beschränktem Maße auf histo-

rische Treue Anspruch erheben; vielmehr muß mit sagenhaften und mythischen Elementen schon in der Schilderung der synoptischen Evangelien, noch mehr im Johannesevangelium und vollends in der Auffassung der Person Christi bei Paulus in weiter Ausdehnung gerechnet werden.

Das babylonische Material nun, das im folgenden vorgelegt werden soll, bildet dem bloßen Anschein nach nur einen relativ kleinen und nicht eben den wichtigsten Teil des religionsgeschichtlichen Stoffes, der für die christologischen Vorstellungen in Betracht kommt. Weit wichtiger, weil noch schlagendere Parallelen zur neutestamentlichen Christologie aufweisend, erscheinen dagegen z. B. gewisse besonders an die Gestalt des Mithra anknüpfende Mythologeme des Parsismus. Das ergibt sich ja auch schon rein vom chronologischen Gesichtspunkt aus als vollkommen begründet. Ist doch das Spätjudentum in Babylonien speziell mit der persischen Religion in enge, Jahrhunderte währende Berührung gekommen. Es erscheint somit aufs beste erklärlich, wenn z. B. in die Messiasvorstellungen des Spätjudentums gerade persische Elemente mehrfach eingedrungen sind. Und doch war es, wie bereits von verschiedenen Seiten mit Recht hervorgehoben worden ist, nicht die reine iranische Gestalt der persischen Religion, die auf das Judentum in Babylonien eingewirkt hat, sondern vielmehr eine Form des Parsismus innerhalb Babyloniens, in die vielfach Elemente aus der daselbst vorgefundenen älteren babylonischen Religion Eingang gefunden hatten, die demnach eine Vermischung von babylonischem und persischem Religionsgut darstellte. Somit behält auf diesem Wege die ältere babylonische Religion auch für das Spätjudentum, und damit zugleich auch für die aus dem Spätjudentum in das Urchristentum übergegangenen ursprünglich fremden Spekulationen immer noch ihre Bedeutung. Noch wichtiger ist die babylonische Religion freilich für alle diejenigen Stoffe und Vorstellungen, die bereits in älterer, vorpersischer Zeit unmittelbar aus ihr, sei es schon vor dem Exil in die Reli-

gionen der Kanaanäer, Israeliten und Judäer, sei es in der ersten Zeit des Exils in die des babylonischen Judentums eingedrungen sind. Dabei besteht für die Betrachtung der ins Judentum und Urchristentum übergegangenen Bestandteile aus der babylonischen Religion der Vorteil, daß wir hier das Übernommene in seinem älteren Zusammenhange innerhalb der babylonischen Religion sozusagen in Reinkultur antreffen, während bei all den späteren Religionssystemen auf dem Boden Vorderasiens, die voraussichtlich auf das Judentum und Urchristentum Einfluß ausgeübt haben, und so, wie bereits hervorgehoben, bis zu einem gewissen Grade auch bei der persischen Religion, soweit das Judentum mit dieser innerhalb Babyloniens in Berührung gekommen ist, schon allerlei Vermischungen, vielfach gerade auch mit älteren babylonischen Bestandteilen, stattgefunden haben. Nur allein die ägyptische Religion würde in dieser Hinsicht auf gleiche Linie mit der babylonischen zu stellen sein — falls sich herausstellen sollte, daß auch von ihr wesentliche Elemente in die Vorstellungen des Spätjudentums und des Urchristentums, speziell auch in die messianischen und christologischen Spekulationen, übergegangen sind. Wie weit dies wirklich der Fall ist, mögen Berufene untersuchen.

Schließlich bleibt es mir — so gern ich dies an und für sich auch vermieden hätte — nicht erspart, an dieser Stelle mich mit zwei von engeren Fachgenossen vertretenen Auffassungen über den Einschlag babylonischer Elemente in die Christologie und das Leben Jesu etwas näher auseinanderzusetzen. Doch erscheint mir solche Auseinandersetzung im Interesse der Sache, und um keine Unklarheit über meine eigene Stellungnahme in diesen Fragen walten zu lassen, dringend geboten.

A. Jeremias glaubt in seiner bereits oben genannten Schrift „Babylonisches im Neuen Testament“, wie auch anderwärts in seinen Publikationen, den auch von ihm in weitem Maße angenommenen babylonischen, wie überhaupt altorientalischen Einschlag in die Christologie in der Weise

erklären und damit zugleich auch mit einer mehr oder weniger positiv-orthodoxen Anschauung über die Person Jesu vereinigen zu können, daß er jenen babylonischen bzw. allgemein altorientalischen Einschlag nur die äußere Form betreffen, den Inhalt dagegen nicht davon berührt werden läßt; oder, wie er sich in anderer Weise auch auszudrücken pflegt, er nimmt an, daß in der Christologie des Christentums zur Realität geworden sei, was in andern Religionen nur mythologisches Schema der antiken Erlösererwartung sei. Auf Grund hiervon spricht er a. a. O. und anderwärts z. B. mit besonderer Betonung von der Auferstehung Jesu von den Toten als von einer historischen Tatsache, während er gleichzeitig in ausgedehntem Maße den „Auferstehungsmythus der vorchristlichen Religionen“ in den Kulten eines Osiris, Marduk, Tamûz-Adonis, Attis, Dionysos, Balder usw. als Analogie zu der Auferstehung Jesu heranzieht. Nun gebe ich gerne zu, daß der Wincklersche Begriff einer allgemein altorientalischen, die Form der Darstellung beeinflussenden Weltanschauung, mit dem Jeremias hierbei als Erklärungsprinzip operiert, vieles ins richtige Licht setzt, wenn ich jenen Wincklerschen Begriff freilich auch nur mit starken Vorbehalten als gültig anerkennen kann[2]. Und so mag es denn gewiß auch oft genug in den Überlieferungen speziell des Altertums vorkommen — ich selbst nehme dies ja auf babylonischem wie auf biblischem Gebiete in weitgehendem Maße an — daß eine völlig historische Tatsache in sagenhafter und geradezu mythischer Form berichtet wird. Trotzdem kann ich die Anwendung, die Jeremias von dieser Möglichkeit bei der Person Jesu auch in allen den Fällen macht, wo es sich notorisch um eine für modernes Denken als Tatsache nicht mehr annehmbare antike Wundervorstellung handelt, nur für verfehlt halten, und kann in solchem Verfahren vielmehr nur einen wenig glücklichen und wissenschaftlich unzulässigen Kompromiß erblicken zwischen der Erkenntnis von dem Vorhandensein eines starken sagenhaften und mythologischen Einschlags und andererseits der Ver-

teidigung des althergebrachten, wenn auch etwas modifizierten und modernisierten Wunderglaubens. Freilich wird eine wirkliche Verständigung in diesen Fragen zwischen uns niemals zu erzielen sein, da es sich dabei eben um unüberbrückbar auseinanderliegende, grundverschiedene Weltanschauungen handelt, eine Differenz, die scharf zu betonen ja auch ganz im Sinne von Jeremias selbst ist, wie er seinerzeit in einer Besprechung meiner Arbeit an dem Schraderschen Buche ausdrücklich hervorgehoben hat. Daß in Fragen, die von jener fundamentalen Differenz weniger berührt werden, trotzdem ein Zusammengehen stattfinden kann und daß ich selbst dabei von Jeremias' vielseitiger Forschungs- und Kombinationstätigkeit auf dem Gebiete der altorientalischen Mythen und Sagen und ihrer Heranziehung für das biblische Altertum mancherlei fördernde Anregung empfangen habe, hebe ich gerne ausdrücklich hervor.

Schwieriger ist es für mich, meine Stellung gegenüber meinem Freunde Jensen in diesen Fragen genauer zu präzisieren, namentlich auch darum, weil ich mit ihm auf eine sehr weite Strecke durchaus zusammengehen kann; so insbesondere — und das ist für mich bei weitem auch die wichtigste Frage vom Standpunkte des wissenschaftlichen Gewissens aus — in der prinzipiellen vollständigen Übereinstimmung über dasjenige in der Überlieferung, was als geschichtlich möglich gelten könnte, und andererseits über das, was seiner ganzen Natur nach unbedingt als sagenhaft oder mythisch angesehen werden muß. Somit ist es eigentlich mehr nur eine untergeordnete, äußerliche, die Art der Erklärung des Ursprungs mancher sagenhafter oder mythischer Elemente im Leben Jesu und in der Christologie betreffende Differenz, in der ich mich hier gegenüber Jensen bewege und der ich auch bereits seinerzeit in meiner sonst in der Zustimmung ja sehr weitgehenden Besprechung seines Buches über das Gilgamesch-Epos im Literarischen Zentralblatt (1906, Nr. 50) wenigstens in einer kurzen Andeutung Ausdruck verliehen habe. Jensen glaubt bekanntlich auch in

der Überlieferung über Jesus, wie in zahlreichen alttestamentlichen und sonstigen Überlieferungen, in der Hauptsache einen Nachklang der babylonischen Gilgamesch-Sage, verbunden mit der Xisuthros-Sage und den babylonischen Plagen-Sagen, erblicken zu dürfen. Es ist nun freilich keineswegs meine Absicht, hier in eine eigentliche Erörterung über diese weitgreifende, von Jensen wahrlich nicht leichtfertig hingeworfene, sondern mit einem gewaltigen Apparat gestützte Behauptung einzutreten. Nur die eine Bemerkung kann ich an dieser Stelle doch nicht unterdrücken, daß meines Erachtens speziell die theologischen Rezensenten von Jensens Buch in ihren Besprechungen und in den Erörterungen, die sich daran angeschlossen haben, doch nicht die nötige Unbefangenheit gezeigt haben, um dem Verfasser, der es ja freilich durch seinen entschieden gehaltenen Ton seinen Gegnern in dieser Hinsicht nicht ganz leicht macht, einigermaßen gerecht zu werden. Da erscheint doch z. B. viel gerechter das Urteil eines Gelehrten wie Wundt, wenn er, trotz scharfer Kritik im einzelnen, von Jensens Buch im ganzen — hier es zusammenfassend mit Bugges Buch über Die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage — sich dahin ausspricht, daß „beide Werke durch ihre Nachweisung mythologischer Beziehungen zwischen weit voneinander abliegenden Sagen- und Legendengruppen zweifellos einen hohen wissenschaftlichen Wert besitzen“ (Völkerpsychologie II 3, S. 523). Denn, mag man auch zahlreiche von Jensens Parallelen im einzelnen ablehnen, so bleiben für eine unvoreingenommene Betrachtung doch immer noch eine Unmenge von Parallelen und Parallelsystemen, vor allem auch solche innerbiblischer Art, bestehen, die erstmals richtig aufgedeckt zu haben Jensens unbestreitbares Verdienst bleiben wird. Und mag man vielleicht auch die Parallelen selbst in weitem Umfange gelten lassen, aber die von Jensen daraus gezogenen Schlußfolgerungen über die Art des Zusammenhangs der betreffenden biblischen Stoffe mit den babylonischen und der biblischen untereinander nicht billigen,

sondern eine andere Erklärung, etwa die Wincklersche Formel der gemeinsamen altorientalischen Weltanschauung und der Einzelmotivwanderung, dafür bereit halten, so ist eben immer noch sehr die Frage, ob man in diesen Dingen überhaupt mit einem scharfen Entweder-Oder rechnen darf, ob bei einem so sehr komplizierten Tatbestande nicht vielmehr verschiedene Erklärungsprinzipien, wie Wanderung größerer Sagen-Komplexe, Wanderung von Einzelsagen und Einzelmotiven, volksmäßige oder literarische Entlehnung, Übereinstimmung auf Grund von gleicher altorientalischer Weltbetrachtung, Übereinstimmung auf Grund von gleicher allgemein menschlicher psychologischer Veranlagung usw., je in ihrer Weise und an ihrem Orte ihre Berechtigung nebeneinander behalten. So scheint mir auch in der Leben-Jesu-Frage in Wirklichkeit die Sache noch bedeutend komplizierter zu liegen, als Jensen anzunehmen geneigt ist. Zwar halte ich es auf Grund der von Jensen aufgedeckten Parallelen — wenn man auch nur einen Teil derselben gelten lassen will — für durchaus möglich und sogar für sehr wahrscheinlich, daß das Leben Jesu, wie es uns bei den Synoptikern und im Johannesevangelium erzählt wird, in einer ganzen Reihe von Punkten im letzten Grunde auf die babylonische Gilgamesch-Sage zurückgeht. Doch ist meines Erachtens, neben dieser einen auf die Heldensage zurückgehenden Wurzel, für die Erklärung der Christusgestalt mindestens ebenso von Bedeutung eine zweite Hauptwurzel, nämlich eine im engeren Sinne mythische Wurzel, eine zugrunde liegende wirkliche Göttergestalt. Man wird vielleicht einigermaßen richtig scheiden und verteilen, wenn man annimmt, daß in dem mehr menschlichen Teile der Leben-Jesu-Sage vielfach eine alte Heldensage nachklingt, die mehrfach sehr wohl im letzten Grunde auf die babylonische Gilgamesch-Sage zurückgehen mag, in dem göttlichen Charakter der Person Jesu, wie ihn namentlich auch die paulinische Christologie zeigt, dagegen eine frühere Göttergestalt nachwirkt, wobei, wie der persische Mithra, so auch der babylonische

Marduk und Tamûz in Betracht kommen können; wie ja übrigens auch Jensen selbst keineswegs ausschließlich die Gestalt des halbgöttlichen Helden Gilgamesch, sondern ebenso auch die Gestalt des Adapa-Xisuthros und seines göttlichen Ebenbildes Marduk, sowie die Gestalt des göttlichen Siegers im Löwenkampfe als Prototyp für Jesus heranzieht. Wenn ich nun in meinen folgenden Ausführungen fast ausschließlich diese letztere, mehr göttliche Seite der Christusgestalt berücksichtige, auf die etwaigen Nachklänge aus der Gilgamesch-Sage im Leben Jesu dagegen so gut wie kaum eingehe, so begreift sich das leicht dadurch, daß ich mich in dem ersteren Falle im Gange meiner eigenen früheren Forschungen und Aufstellungen bewege, in dem letzteren dagegen mich in der Hauptsache nur referierend auf Jensen hätte berufen können, der nach dieser Seite hin jedenfalls alles bereits beigebracht und gesagt hat, was dazu überhaupt beizubringen und zu sagen wäre.

Indem ich nun im folgenden, ähnlich wie bereits früher in „Keilinschriften und Altes Testament“, speziell für diese mehr göttliche Seite der Christusgestalt Parallelen und Analogien aus dem Babylonischen vorführe, möchte ich, wie schon damals, auch jetzt wiederum ausdrücklich zuvor betonen, daß es sich dabei keineswegs etwa durchgängig um eine Zurückführung der betreffenden Entsprechungen gerade auf eine babylonische Vorlage handeln soll, daß ich vielmehr im allgemeinen die Parallelen und Analogien einfach nur als solche gebe, nur in gewissen Fällen eine wirklich historische Kette, etwa durch die Mittelglieder der jüdischen Messiasvorstellung und der Gestalt des persischen Mithra oder andererseits durch syrisch-phönizische Adonis-Tamûz-Kulte hindurch, zwischen babylonischen und christologischen Vorstellungen als wahrscheinlich annehme, in anderen Fällen es aber zunächst durchaus offen lasse, ob nicht die Parallelen vielmehr auf gleichartiger gemeinsamer altorientalischer, in alter babylonischer und ägyptischer Kultur begründeter Weltbetrachtung, oder wieder in anderen Fällen auch einfach

auf gleicher allgemein menschlicher psychologischer Veranlagung beruhen. Auch das mag noch für weniger wohlwollende und gerne mißdeutende Leser, wie gleichfalls früher schon, ausdrücklich hervorgehoben werden, daß auch nach meiner Meinung alles etwa aus der Fremde gekommene Material im Judentum und vollends im Urchristentum eine ganz eigenartige Färbung und Umbildung erfahren hat, entsprechend dem ganz verschiedenen und eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung darstellenden religiösen Ideen- und Interessenkreis, in den es hierbei Aufnahme gefunden hat.

Bei der Vorführung des babylonischen Materials habe ich im folgenden von einer genaueren Darbietung und Besprechung desjenigen umfänglicheren, insbesondere mythologischen und epischen Stoffes abgesehen, der anderwärts bereits wiederholt ausführlich und auch in leicht zugänglichen Publikationen vorgelegt ist, und mich darum hierfür im allgemeinen nur mit kurzen Hinweisungen und Literaturzitaten in den Anmerkungen begnügt. Dagegen habe ich solches absichtlich etwas ausführlicher behandelt, das anderwärts noch nicht, oder wenigstens nicht in einer für weitere Kreise leicht zugänglichen Form zur Darstellung gekommen ist.

Unheilszeit und Heilszeit

Die Vorstellung von einer besonderen Heilszeit, die durch das Erscheinen eines erwarteten Heilbringers eingeleitet wird, und von einer dieser Heilszeit vorausgehenden besonderen Unheilszeit bildet einen bekannten integrierenden Bestandteil der Messias- und Christusidee Alten und Neuen Testamentes. Bei Jesus kommt diese Vorstellung in zwiefacher Weise zum Ausdruck: einmal für sein Auftreten als „Heiland", als Bringer des „Evangeliums" während der Zeit seines Erdenlebens, wobei in den hierauf bezüglichen Aussagen insbesondere die Heilszeit als solche mehrfach

näher geschildert wird; und sodann für die Zeit seiner „Ankunft“ (Parusie) am Ende der Tage, wobei die Ausmalung der vorausgehenden Unheilszeit einen besonders breiten Raum in den einschlägigen eschatologischen apokalyptischen Schilderungen einnimmt.

Es ist nun neuerdings von mehreren Seiten mit Recht geltend gemacht worden, daß diese Vorstellung der messianischen Heilszeit, mit vorausgehender Unheilszeit, keineswegs einen speziell innerjüdischen und urchristlichen Gedankenkomplex darstellt, daß vielmehr sowohl im Babylonischen, als auch im Ägyptischen sich bereits ganz Analoges findet, und daß wir daher hier, d. h. also in diesem Falle wohl in einer gemeinsamen altorientalischen, in Babylonien wie in Ägypten gleicherweise verankerten Betrachtungsweise, die Quelle zu suchen haben werden, auf die jene alttestamentlichen, spätjüdischen und urchristlichen Vorstellungen von einer Heils- und Unheilszeit im letzten Grunde zurückgehen.

Im Babylonischen begegnen wir dieser Idee von einer Unheils- und Heilszeit zunächst innerhalb der Mythologie, vor allem bei den Kämpfen und Plagen in der Urzeit mit einer darauffolgenden Friedens- und Segenszeit. So steht am Anfang der Welt der Kampf gegen Tiâmat und ihre Genossen, der vom Götterkönig (in älterer Gestalt des Mythus Ellil, in späterer Marduk) siegreich durchgeführt wird, woran sich dann unmittelbar die Welt- und Menschenschöpfung, der Beginn einer neuen Zeit des Heils, schließt[3]. So begründet auch in dem Mythus von der Bezwingung des „Löwen“ (labbu)[4], der mit einer „Schlange“ kombiniert erscheint, und den ich nach wie vor, trotz aller Differenzen im einzelnen, doch nur als eine Parallele zu jenem Tiâmat-Kampf auffassen möchte[5], nach vorausgegangener Drangsalszeit der göttliche Bezwinger des Löwen eine Königsherrschaft, die jedenfalls dann auch als Heilszeit gegenüber der vorausgegangenen Unheilszeit zu denken ist.

Als eine Zeit fortgesetzter Plagen, die über die Menschen wegen ihrer immer neuen Versündigung verhängt

werden, erscheint die Unheilszeit in dem Mythus von Ea und Atrachasîs[6]. Hier folgen wiederholt aufeinander Dürre, Mißwachs, Unfruchtbarkeit verbunden mit großer Hungersnot, was zum Zwist der Menschen in der engeren Familie führt und die Menschen zuletzt sogar zum Verzehren ihrer eigenen Kinder treibt. Eine andere damit wechselnde Plage ist die einer großen Fieberseuche, die die Menschen in großer Zahl dahinrafft. Als letzte und größte Plage in dieser Reihe ist wahrscheinlich die Sintflut[7] zu denken, die die gesamte Menschheit dahinrafft und nur den einzigen Atrachasîs, den gerechten Weisen, mit den Seinen verschont. Nach jenen Plagen lesen wir in dem genannten mythologischen Texte von einer Neuschöpfung von Menschen. Es handelt sich dabei anscheinend um die neue Heilszeit nach Ablauf jener Unheilszeit. — Von einer großen Seuchenplage, die über die Menschen durch den Seuchengott Urra erging, nebst dem Rate, wie man sich vor solcher Seuche zu schützen vermöge, handelt ausführlich auch ein anderer mythologischer Text[8].

Wohl unter dem Gesichtspunkt dieses im Mythus vorliegenden Schemas von einer Unheils- und einer Heilszeit hat man nun in Babylonien auch die historische Zeit betrachtet: ein schlechter König gilt als typischer Bringer der Unheilszeit, ein guter König als solcher der Heilszeit. So lesen wir in einem Texte[9] aus der Bibliothek Assurbanipals, der aber jedenfalls auf ältere Verhältnisse, etwa auf die Zeit um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sich bezieht und von dem Unheil handelt, das ein schlechter König von Babylon über sein Land bringen würde:

Selbiger Fürst wird Elend erleben, nicht frohen Herzens sein, während seines Königtums werden Schlacht und Kampf nicht aufhören. Unter selbiger Regierung wird einer den anderen auffressen, werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen, werden die Länder insgesamt in Unordnung geraten, wird der Mann vom Weibe lassen, auch wird das Weib vom Manne lassen, wird die Mutter vor der Tochter das Tor verriegeln, wird der Besitz Babels nach Subartu und Assur hineinkommen, wird der König von Babel dem Fürsten

von Assur die Habe seines Palastes, seinen Besitz nach . . . . . hineinbringen müssen.

Umgekehrt hat das Babylonische in typischer Form die Schilderung einer Heilszeit, die ein gerechter König über sein Land bringt, und die — das gehörte dann geradezu zum „Hofstil" — schließlich von der Regierung eines jeden Königs, sofern er noch nicht direkt Beweise des Gegenteils geliefert hatte, angewandt werden konnte, die begreiflicherweise aber besonders gerne bei Dynastiegründern und sonst mächtig hervortretenden Herrschern angewandt wurde.

So begegnen wir insbesondere bei Assurbanipal wiederholt Schilderungen, die von einer mit der Regierung dieses Königs angebrochenen Heilszeit sprechen. Im Beginn seiner großen Annaleninschrift[10] lesen wir demgemäß:

Seit Aschschur, Sin, Schamasch, Adad, Bêl, Nabû, Ischtar von Nineve . . . ., Ischtar von Arbela, Nin-ib, Nergal, Nusku mich gut auf den Thron meines Vaters gesetzt hatten, ließ Adad seinen Regen los, spaltete Ea seine Quellhöhlungen, ward das Getreide 5 Ellen hoch in seinen Halmen, ward die Ähre $^{5}/_{6}$ Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn, ließ der Rohrstand beständig emporschießen, ließen die Baumpflanzungen die Frucht üppig wachsen, hatte das Vieh beim Werfen Gelingen; während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, während meiner Jahre stürzte reichlicher Segen nieder.

Ähnlich in einer andern Inschrift Assurbanipals[11], worin sich dieser, nachdem der typische reiche Natursegen zu Beginn seiner Regierung als weniger erfreuliches Nebenprodukt angeblich zunächst auch eine besonders gewaltige Löwenbrut gezeitigt hatte, vielleicht geradezu mit Anspielung auf den Siegergott im Mythus vom „Löwen" (oben S. 14), als Bezwinger der Löwenplage feiert, ähnlich wie in der vierten Ekloge Vergils zur Zeit der Geburt des Friedensknaben „nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden". Die Worte der Inschrift lauten:

Seitdem ich mich auf den Thron meines Vaters gesetzt hatte, da ließ Adad seine Regengüsse los, spaltete Ea (seine Quellhöhlungen), gediehen die Wälder gar mächtig, schoß das Schilf in den Rohrdickichten hoch empor . . . . ., so daß eine Löwenbrut darinnen

gedieh, zahllos . . . . . Durch den Fraß von Rindern, Schafen und Menschen wurden (die Löwen) wütend und grimmig . . . . . Von ihrem Gebrüll erdröhnen die Berge, es grauen sich die Tiere des Feldes . . . . . Das Vieh des Feldes strecken sie beständig nieder, vergießen das Blut der Menschen . . . . . Gleich einer Vernichtung durch Urra (den Seuchengott) sind hingestreckt die Leichen der toten Menschen, Rinder und (Schafe) . . . . . Es weinen die Hirten, die Schafzüchter, da die Löwen . . . . . es trauern die Wohnstätten Tag und Nacht . . . . . Die Verübungen selbiger Löwen verkündeten sie mir . . . . . Im Verlauf meines Zuges in (ihre Lager drang ich ein), zersprengte ihre Scharen . . . . .

Wiederum die Heils- und Friedenszeit, die mit seinem Regierungsantritt begonnen, schildert derselbe Assurbanipal in einer anderen seiner zahlreichen Inschriften[12] mit den Worten:

Die großen Götter schauten freudig auf meine guten Werke,
auf ihr erhabenes Geheiß setzte ich mich fröhlich auf den Thron meines Vaters.
Die Großen, die Machthaber verlangten nach meiner Herrschaft,
liebten die Ausübung des Königtums durch mich,
über die Nennung meines gewichtigen Namens freuten sich, jubelten die vier Weltgegenden.
Die Könige vom obern, vom unteren Meere, die untertänigen Diener meines Vaters,
daß ich ausüben möge meine Königsherrschaft, sandten sie Freudenbotschaften zu mir.
Die Waffen der aufständigen Feinde ruhten, die Wagenlenker lösten ihre Gespanne,
es ruhten ihre spitzen Lanzen, sie ließen schlaff ihre gefüllten Bogen;
niedergehalten waren die Gewalttätigen, die gegen die ihnen nicht Unterwürfigen Kampf ausübten.
Inmitten von Stadt und Haus nahm keiner die Habe seines Genossen mit Gewalt weg,
im Umkreis des gesamten Landes tat kein Mensch Schaden.
Wer allein seines Weges ging, zog wohlbehalten auf ferner Straße,
nicht war ein Räuber da, der Blut vergoß, nicht wurde Gewalttat begangen.
Es bewohnten die Länder eine ruhige Wohnstätte, wie feines Öl waren wohlbestellt die vier Weltgegenden.
Der Elamiterkönig, der . . . ., um mir Gruß zu entbieten, sandten mir ihren Diener,
auf das Geheiß Marduks . . . . . besaß ich keinen Rivalen, hatte ich keinen Feind.

Und wie wenig stimmen diese typischen Friedensklänge zu den wirklichen Zuständen unter Assurbanipals Regierung! Wenn ja allerdings die Feindseligkeiten, gegen die er zu kämpfen hatte, zumeist auch erst im Verlaufe seiner Regierung zum Ausbruch kamen. Fast noch charakteristischer ist die Schilderung der „Heilszeit", die mit Assurbanipals Regierung angebrochen ist, in dem Briefe eines seiner Höflinge an ihn[13]:

Schamasch und Adad haben durch ihr untrügliches Orakel meinem Herrn König für die Königsherrschaft über die Länder bestimmt: „Günstige Regierungszeit, Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, günstiger Kaufpreis." Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist reichlich, die Heiligtümer sind überladen. Die großen Götter Himmels und der Erde haben gegenüber meinem Herrn König verkündet: „Greise werden hüpfen, Kinder werden singen, Frauen, Mädchen werden freudig der Weibespflicht sich hingeben, werden niederkommen, Knaben, Mädchen das Leben geben." Das Werfen gelingt. Wen seine Sünden zum Tode bestimmt hatten, dem hat mein Herr König das Leben geschenkt; die viele Jahre gefangen waren, hast du freigelassen; die viele Tage krank waren, sind genesen; Hungrige wurden satt; Ausgemergelte wurden fett; Nackende wurden mit Gewändern bekleidet.

Auch bereits Chammurabi bezeichnet sich in dem Prolog und Epilog zu seiner Gesetzessammlung[14] mit Worten wie den folgenden, an die sich spätere Könige vielfach anlehnen, als einen Fürsten, der eine neue Zeit des Heils über sein Land bringt:

Damals haben mich, Chammurabi, den erhabenen Fürsten, der die Götter fürchtet, um Gerechtigkeit im Lande erstrahlen zu lassen, um den Bösen und Schlechten zu vernichten, auf daß der Starke den Schwachen nicht schädige, daß ich wie der Sonnengott über den Menschen aufginge und das Land erleuchtete, Anu und Ellil zum Gedeihen des Volkes mit Namen berufen . . . . .

Vgl. weiter auch noch die unten S. 30 ff. für die Berufung von assyrischen und babylonischen Königen aufgeführten Beispiele.

Wie im Mythus und in den historischen Königsinschriften, so begegnet ferner namentlich auch in der ausgedehnten Omina-Literatur als Folge von ungünstigen und

umgekehrt von günstigen Vorzeichen gern der Gegensatz von Unheilszeit und Heilszeit mit ähnlichen Einzelangaben, wie wir sie in jenen Literaturgattungen angetroffen hatten, also z. B. Ausbleiben oder Eintreten von Regengüssen und Hochwassern, teure oder wohlfeile Zeit im Lande, Krieg oder Frieden, Herrschen von Ungerechtigkeit oder von Recht, Zürnen oder Gnädigsein der Götter usw.

Und in gleicher Weise zeigt auch die Hymnenliteratur, insbesondere die sog. Klagelieder, von der ältesten bis in die späteste Zeit diesen stereotypen Gegensatz von einer Unheilszeit, in der die Götter ihrem Lande zürnen, und von einer Heilszeit, in der sie sich ihm wieder gnädig zuwenden. Desgleichen ist die Beschwörungsliteratur ganz aufgebaut auf dem Schema von Unheil und Heil im Leben des einzelnen Menschen. Vgl. dazu das unten S. 29 f. über Marduk als Heilgott im Beschwörungsritual Bemerkte.

Während nun auf biblischem Gebiete, schon in manchen alttestamentlichen eschatologischen Partien und noch mehr in den entsprechenden neutestamentlichen, diese Vorstellungen von einer Unheils- und einer Heilszeit aufs engste mit bestimmten Theorien über eine Periodeneinteilung verknüpft sind, finden sich auf babylonischem Gebiete, soweit wenigstens aus dem keilinschriftlichen urkundlichen Materiale bis jetzt ersichtlich ist, hierzu höchstens erst einige leise Ansätze, etwa in der Weise, daß ein König wie Sargon II. (722—705) sich an den Schluß einer Reihe von „350 alten Fürsten, die vor ihm die Herrschaft über Assyrien ausgeübt haben“, stellt[15], oder daß Assurbanipal davon spricht, wie unter seiner Regierung „die Tage voll wurden“, und zwar in dem Sinne, daß eine bereits vor 1635 (Variante: 1535) Jahren ausgesprochene Prophezeiung einer einstigen Zurückführung der damals von Kudurnanchundi nach Elam entführten Göttin Nanai von Erech jetzt unter ihm in Erfüllung gegangen sei[16].

Wenn so auch das babylonische Altertum selbst, soweit wir sicher sehen können, die Vorstellung von der Unheils- und Heilszeit noch nicht oder erst in geringen Ansätzen

in den Zusammenhang einer bestimmten Theorie vom Weltablauf gestellt hat, und wenn darum auch auf dem engeren babylonischen Gebiet von einer eigentlichen Eschatologie, wie es scheint, noch nicht die Rede sein kann, so ist doch kaum daran zu zweifeln, daß die beiden Einzelfaktoren dieser Verbindung von Unheils- und Heilszeit einerseits und von Weltperioden andererseits, die im Parsismus, im Judentum, im Neuen Testament, wie in den verschiedensten vorderasiatischen Religionssystemen später eine so große Rolle spielt, in wesentlichen Punkten auf das Babylonische zurückgehen. Und zwar liegt der eine Faktor eben in den oben dargelegten babylonischen Vorstellungen von einer Unheils- und Heilszeit vor, der andere dagegen in Berechnungen der Weltzeit, die auf der Annahme eines großen Weltjahres beruhen. Dieses letztere, das Weltjahr selbst, scheint nun allerdings auch erst in späterer, persischer und hellenistischer Zeit, zur vollen Ausbildung gelangt zu sein, wenn auch Ansätze dazu schon im eigentlichen babylonischen Altertum vorhanden gewesen sein mögen und dieses namentlich auch die astronomisch-astrologische Grundlage für die Einteilung und die Zahlenproportionen des späteren Weltjahres geliefert haben wird. Desgleichen scheint die hiermit eng zusammenhängende Formel Urzeit = Endzeit, die, wie Gunkel gesehen hat, in der biblischen Eschatologie eine so große Rolle spielt, im Babylonischen selbst, wenigstens für die mythischen Stoffe, noch keine ausgiebige Anwendung gefunden zu haben. Nur soviel dürfte wohl als sicher anzunehmen sein, daß bereits in Babylonien das einzelne Kalenderjahr die Verbindung der Unheilszeit mit der Zeit des Herbstes und Winters, der dunkeln Jahreshälfte, der Heilszeit mit der Zeit des Frühlings und Sommers, der lichten Jahreshälfte aufwies, und daß man danach auch im Mythus die Zeiten vor und nach der Schöpfung und der Sintflut beurteilte. Vgl. dazu die Ausführungen über das Verschwinden und Wiedererscheinen der Licht- und Vegetationsgötter unten S. 33ff., sowie über das babylonische Neujahrsfest und

seinen Zusammenhang mit dem Schöpfungsmythus unten S. 46ff. Immerhin braucht man darum noch nicht anzunehmen, daß in dieser kalendarischen Verknüpfung der ursprüngliche Sitz der Unheils- und Heilszeitvorstellung zu suchen wäre.

Der Heilbringer

Mit der Vorstellung von einer „Heilszeit" ist nach biblischer Auffassung diejenige von einem persönlichen Heilbringer aufs engste verknüpft. Und zwar ist dieser Heilbringer nach den im Alten Testamente und im späteren Judentum vorliegenden Anschauungen eine Gestalt — die des Messias —, die zwischen einem irdischen, menschlichen Könige und einem himmlischen, göttlichen Wesen schwankt, bald mehr in jenem, bald mehr in diesem Sinne aufgefaßt wird. Im Urchristentum nun ist diese Messiasvorstellung des Alten Testaments und des Spätjudentums in weitem Umfang auf die historische Person Jesu übertragen worden, möglicherweise schon bewußt von Jesus selbst, jedenfalls aber alsbald von seiten seiner Anhänger. Dabei betont insbesondere Paulus in seiner Christologie stark die göttliche Seite dieses auf Jesus übertragenen Messiasbildes und beschränkt daher die messianischen Gleichsetzungen nicht etwa auf das Erdenleben Jesu, sondern dehnt sie einerseits nach rückwärts bis auf eine vorweltliche Existenz Jesu und andererseits nach vorwärts bis auf die Zeit des Weltendes aus.

Noch mehr als bei der Unheils- und Heilszeit an und für sich ist nun bei dieser Vorstellung von einem persönlichen Heilbringer, wie sie in der Messias- und Christusidee zum Ausdruck kommt, schon seit lange mit Recht von den verschiedensten Seiten betont worden, daß hier nicht etwa ausschließlich innerjüdische und urchristliche Gedankenentwicklung vorliegt, sondern daß, und zwar wohl auch bereits bei den hierher gehörigen älteren sog. messianischen Stellen des Alten Testaments[17], in weitem Umfange ausländische Mythologie eingewirkt hat. Kommt nun hier aber für die

Zeit des späteren Judentums und damit auch für die entsprechenden urchristlichen Ideen insbesondere die persische Religion, sowie syro-phönizische Kulte in Betracht, so kann für die ältere, vorpersische Zeit von Osten her eigentlich wiederum nur die babylonische Kultur und Religion den Ausgangspunkt gebildet haben. Und selbst bei denjenigen Ideen, die hier zunächst wohl aus dem Parsismus in das Judentum eingedrungen sind, haben wir wieder in weitgehendem Maße damit zu rechnen, daß es sich dabei nicht um genuin persische Vorstellungen handelt, sondern um eine auf dem Boden Babyloniens geschichtlich zustande gekommene Vereinigung von persischen und babylonischen Anschauungen. Da nun verwandte Anschauungen von einem Heilbringer aber auch z. B. in der ägyptischen Religion begegnen, so werden wir — bis zu einem gewissen Grade wird hier die Winckler-Jeremiassche Auffassung in ihrem Rechte sein — wie oben bei den Vorstellungen von der Unheils- und Heilszeit, so auch bei der Heilbringeridee außerdem auch noch mit einer allgemein altorientalischen, in Babylonien wie in Ägypten gleicherweise heimischen und darum auch in Palästina schon frühzeitig bekannten Anschauung rechnen dürfen. Immerhin wird neben der Annahme einer solchen schon frühzeitig im vorderen Orient verbreiteten gemeinsamen Idee doch auch zugleich an direkte Einströmungen aus der einen und anderen altorientalischen Religion ins Judentum und in das Urchristentum bei dieser Heilbringervorstellung zu denken sein.

Im folgenden sei nun in den Hauptpunkten zusammengestellt, was sich, sei es als bloße Parallele, sei es in einzelnen Fällen vielleicht auch als wirklicher religionshistorischer Ausgangspunkt, aus dem Babylonischen für die Messias- und Christusidee etwa beibringen läßt. Hierbei müßten für die göttliche Seite der biblischen Messias- und Christusgestalt, wie aus andern Religionsgebieten, so auch aus dem Babylonischen naturgemäß in erster Linie wirkliche Götter in Betracht kommen. Und zwar haben wir dabei

vor allem solche Götter ins Auge zu fassen, für die speziell die heilbringende Tätigkeit charakteristisch ist, sodann aber auch solche, die als Söhne eines Gottvaters galten und die dann selbst zu Götterkönigen eingesetzt wurden, für die ferner zeitweiliges Erniedrigtwerden und darauffolgende Erhöhung bezeichnend ist. Demgemäß kommen von babylonischen Göttern hier besonders in Betracht zunächst eine Gestalt wie Marduk, der Sohn des Vaters Ea, der in aller Krankheit und Not im Auftrag seines Vaters als Heilbringer unter den Menschen erscheinende, der bei der Schöpfung als Götterkönig eingesetzte Gott. Für eine etwaige Ausdehnung der Vorstellung gerade von Marduk-Bêl über den engeren Bereich des eigentlich Babylonischen hinaus spricht ja auch von vornherein der Umstand, daß dieser Gott, als Stadtgott der Hauptstadt Babel, damit zugleich auch seit der Chammurabi-Zeit der oberste Gott von Babylonien war. Neben Marduk wird aber ebensosehr, und in mancher Beziehung sogar noch mehr, die Gestalt des babylonischen Gottes Tamûz, des „echten Sohnes“ Eas, des verschwindenden und wieder neu auflebenden Gottes, für die Messias- und Christusidee als Parallele oder auch als wirkliches Vorbild heranzuziehen sein. Geht doch auf den babylonischen Tamûzkult unmittelbar der Adoniskult zurück, wie er wenigstens in Syrien-Phönizien gepflegt wurde, und spricht doch andererseits gar manches dafür, daß die Christusvorstellung, insbesondere in ihrer paulinischen Ausprägung, von diesem syrisch-phönizischen Adoniskult beeinflußt ist.

Werden so demnach, wie dies im folgenden im einzelnen noch näher zu belegen sein wird, Verbindungslinien vom babylonischen Marduk — zum Teil durch Mithra hindurch — und vom babylonischen Tamûz — zum Teil durch Adonis hindurch — zu der göttlichen Seite der Christusgestalt sich hinziehen, so scheint andererseits nach den Untersuchungen Jensens die Annahme nahegelegt, daß die menschliche Seite des Lebens Jesu allerlei Einwirkungen von der babylonischen Gilgamesch-Sage — wiederum wohl erst durch manche

syrisch-palästinensische Mittelglieder hindurch — erfahren hat. Endlich werden auch allerhand sagenhafte Ausschmückungen in dem Leben verschiedener babylonischer Könige, die als „Heilbringer“ betrachtet wurden, als Parallelen oder zum Teil auch als wirkliche Vorbilder für entsprechende Züge in der sagenhaften Ausschmückung des Lebens Jesu heranzuziehen sein.

Präexistenz des Heilbringers

Insbesondere in mehreren paulinischen Briefen, im Hebräerbrief und im Johannesevangelium wird bekanntlich an verschiedenen Stellen mit starker Hervorhebung von Christus ausgesagt, daß er bereits vor Erschaffung der Welt als der einzige Sohn Gottes und als das Ebenbild Gottes bei Gott im Himmel geweilt habe, daß er der Erstgeborene aller Schöpfung sei, ja daß er selbst der Weltschöpfer gewesen sei. Spuren dieser Vorstellung von einem präexistenten Christus scheint auch bereits die vorchristliche spätjüdische Messiasidee aufzuweisen.

Daß auf diesen speziellen Zug der Christusidee außerjüdische Göttergestalten eingewirkt haben, ist sehr wahrscheinlich und wird von verschiedenen Seiten angenommen. Soweit die babylonische Religion hierfür direkt oder indirekt in Betracht kommt, so ist hier in erster Linie an Marduk zu denken, der zu seinem Vater Ea in einem einzigartigen Sohnesverhältnis steht, der in seiner Weisheit ein Ebenbild seines Vaters Ea ist, der ferner im babylonischen Schöpfungsmythus als der Weltschöpfer fungiert. Wie aber in den oben erwähnten Christusspekulationen der Christus neben seiner Rolle als Schöpfer andererseits auch als der Erstgeborene aller Schöpfung erscheint, und wie sowohl bei Paulus, als auch schon im Jüdischen und namentlich in allerlei gnostischen Lehrsystemen — so insbesondere bei den Naassenern — geheimnisvolle Spekulationen über den „ersten Menschen“, den Urmenschen angestellt werden und dieser bei Paulus als ein Gegenstück zu Christus als dem „letzten

Menschen“ uns entgegentritt, so begegnet auch bereits im Babylonischen als ein menschliches Seitenstück zu Marduk die Gestalt des Adapa[18], des menschlichen Sohnes Eas, der gleicherweise wie Marduk als „Sohn von Eridu“ und als „der Weise“ bezeichnet wird. Ja, dieser Adapa nimmt in mehrfacher Hinsicht dieselbe Stellung ein wie der biblische Adam, der erste Mensch. Er verscherzt wie dieser bei gebotener Gelegenheit die Möglichkeit, Unsterblichkeit zu erlangen — wie denn die biblische Paradiesesgeschichte mit dem Adapa-Mythus überhaupt in engerem historischem Zusammenhang zu stehen scheint; er ist wahrscheinlich auch in dem Alaparos (Adaparos) zu erblicken, der in der babylonischen Überlieferung bei Berossos wenigstens an zweiter Stelle der zehngliedrigen Reihe von vorsintflutlichen Urkönigen steht, wie Adam das erste Glied der entsprechenden zehngliedrigen Urväterreihe in der Genesis bildet.

Auch für die neutestamentliche Dreiheit Vater, Sohn und Geist ist wohl aus dem Babylonischen in erster Linie eine Dreiheit mit Ea und Marduk als den beiden ersten Gliedern, wenn auch keineswegs etwa als direktes Vorbild, so doch als religionsgeschichtliche Analogie heranzuziehen. Doch möchte ich auf die sehr schwierige und neuerdings ja vielfach erörterte Frage der triadischen Formeln an dieser Stelle nicht näher eingehen.

Geburt des Heilbringers

Zu der schon im Alten Testament mehrfach mit geheimnisvollen Worten angedeuteten wunderbaren Geburt des Messias, sowie der Geburtsgeschichte Jesu im Anfang des Matthäus- und Lukasevangeliums und der Geburt des göttlichen Kindes im 12. Kapitel der Apokalypse Johannis nebst der sich an beide anschließenden Verfolgung des Kindes durch feindliche Mächte, dazu auch den Geburtslegenden mancher alttestamentlicher Heilbringergestalten finden sich bekanntlich zahlreiche und vielfach schon zusammengestellte und behandelte Parallelen in den Mythen und Sagen Vorder-

asiens, Ägyptens und Griechenlands, Parallelen, die zum Teil wenigstens in wirklichem engerem religionshistorischem Zusammenhang mit den betreffenden biblischen Erzählungen stehen werden.

Speziell aus der babylonischen Mythologie kommen, soweit unser Material bis jetzt wenigstens reicht, weniger Geburtserzählungen von Göttern, etwa des Marduk oder Tamûz, in Betracht. Höchstens wäre etwa von Tamûz der bezeichnende Zug erwähnenswert, der an zwei Stellen der Hymnen auf ihn begegnet, wo es heißt: „als Kleiner liegt er in einem versinkenden Schiff", was vielleicht auf etwas Ähnliches führt, wie die auf dem Meere schwimmende Truhe des Osiris-Adonis oder auch wie das Kästchen in der gleich zu erwähnenden Sargongeschichte.

Dagegen kennt auch das Babylonische allerlei wunderbare sagenhafte Geburts- und Kindheitserzählungen von Königen älterer und jüngerer Zeit, sowie von Gestalten der Heldensage. So die bekannte, mit der Kindheitsgeschichte des Mose sich so nahe berührende sagenhafte Schilderung von der Geburt und Kindheit des alten Königs Sargon von Akkad[19], die folgenden Wortlaut hat:

Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war eine Priesterin (?), meinen Vater kannte ich nicht (Variante: einen Vater hatte ich nicht)[20], während der Bruder meines Vaters im Gebirge wohnte. Meine Stadt ist Azupiranu, am Ufer des Euphrat gelegen. Es empfing mich meine Mutter, die Priesterin (?); im geheimen gebar sie mich, legte mich in ein Kästchen aus Rohr, verschloß mein Tor mit Erdpech und warf mich in den Fluß, indem sie wollte, daß (ich) darin untersänke[21]. Es trug mich aber der Fluß und brachte mich zu Aqqi, dem Wassergießer. Aqqi, der Wassergießer, holte mich mittels eines . . . . . herauf. Aqqi, der Wassergießer, (nahm mich) als Kind an und zog mich auf. Aqqi, der Wassergießer, machte mich zu seinem Gärtner. Während ich Gärtner war, gewann Ischtar mich lieb . . . . . Jahre übte ich die Königsherrschaft aus, regierte über die Menschen (es folgen Angaben über die kriegerischen Unternehmungen Sargons).

Angereiht sei hier die freilich allerlei Babylonisches und Griechisches miteinander vermengende Überlieferung von

der Geburt des babylonischen Königs Gilgamos bei Aelian, De nat. anim. XII 21:

Als Seuechoros über die Babylonier König war, sagen die Chaldäer, sollte ein von jenes Tochter Geborener seinem Großvater die Königsherrschaft entreißen (denn so lautete ein Orakel der Chaldäer); dies fürchtete jener und wurde darum, um scherzhaft zu sprechen, dem Mädchen gegenüber zu einem zweiten Akrisios; denn er bewachte sie aufs strengste. Das Mädchen aber gebar heimlich — denn das Schicksal war noch weiser als der Babylonier — von irgendeinem unbekannten Manne schwanger geworden (ein Knäblein). Dieses nun warfen die Wächter aus Furcht vor dem Könige von der Burg herab; denn daselbst war die Genannte abgeschlossen. Als nun ein Adler mit seinen scharfen Augen den Knaben noch im Fallen sah, da flog er, noch ehe das Kind auf die Erde aufschlug, unter es und nahm es auf seinen Rücken, trug es in einen Garten und setzte es hier mit großer Behutsamkeit nieder. Als nun der Aufseher des Platzes das schöne Knäblein sah, gewann er es lieb und zieht es auf; es bekommt den Namen Gilgamos und wird König über die Babylonier.

Interessant ist, daß diese Erzählung von einer unter außergewöhnlichen Umständen erfolgten Geburt eines babylonischen Königs und von der wunderbaren Errettung aus der Todesgefahr, die ihn dabei bedrohte, sich gerade an die Gestalt des babylonischen Sagenhelden Gilgamesch anschließt. Wie weit dabei freilich echt babylonische Sage erhalten ist und wie weit es sich dabei vielmehr um eine Vermengung mit der alten Sargonsage und andererseits auch der griechischen Perseus-Danae-Sage handelt, läßt sich bis jetzt noch nicht sicher durchschauen, zumal wir im Babylonischen selbst bis jetzt von Gilgamesch noch keine eigentliche Geburtslegende kennen.

Ferner verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, wie die babylonischen und assyrischen Könige zu allen Zeiten mit Vorliebe als Kinder der Muttergöttin angesehen und geschildert werden. So bezeichneten sich schon die alten Könige Eannatum[22] und Entemena[23] von Lagasch als „genährt mit heiliger Milch von der Göttin Nincharsag“; ebenso der König Lugalzaggisi von Erech[24]. Und Gudea von Lagasch sagt von sich, indem er die Göttin

Gatumdug, die „Mutter von Lagasch“, anredet: „Ich habe keine Mutter: du bist meine Mutter. Ich habe keinen Vater: du bist mein Vater.“[25] Ebenso bezeichnet sich z. B. Singaschid von Erech als Sohn der Göttin Ninsun[26], und in gleicher Weise nennen sich auch noch die letzten assyrischen Könige, Asarhaddon und Assurbanipal, Kinder der Muttergöttin, zum Teil in recht drastischer Ausmalung. So wird in den Orakeln der Ischtar von Arbela an Asarhaddon dieser als „Kind der Göttin Ninlil“ bezeichnet[27]; Ischtar nennt ihn ebenda „ihr Junges“, dem sie Gruß entbietet[28]. Ähnlich heißt es in einem Orakel der Ninlil an Assurbanipal[29]: „Ninlil ist seine Mutter, die Herrin von Arbela ist seine Gebärerin“, und ebenda sagt sie von ihm, daß sie ihn wie eine Mutter am Busen trage, und redet sie ihn an als „mein Junges, das ich großgezogen“. Endlich lesen wir in einer Anrede Nebos an Assurbanipal[30] sogar, indem hier die Muttergöttin geradezu als säugende Kuh vorgestellt wird:

Klein warst du, Assurbanipal, als ich dich überließ der Königin von Nineve;
schwach warst du, Assurbanipal, als du saßest im Schoße der Königin von Nineve,
von den vier Zitzen, die in deinen Mund gelegt waren, an zweien sogest, in zwei dein Gesicht verbargst.

Sendung des Heilbringers

Namentlich wieder bei Paulus und im Johannesevangelium begegnet uns die Vorstellung von Christus, der von seinem Vater in die Welt gesandt wird, um darin als Heilbringer und Erlöser zu wirken. Aber auch die synoptischen Evangelien schildern das Auftreten Jesu vielfach unter ebendiesem Gesichtspunkt. Und auch bereits in der vorchristlichen Messiashoffnung, speziell in dem Königsmessiasbilde des Alten Testaments, finden sich Spuren von dieser Auffassung.

Hier bietet das Babylonische wieder allerlei Parallelen, sowohl in rein mythischem Zusammenhang, als auch wieder

in der Übertragung der Heilbringerrolle auf Könige, Parallelen, die zum Teil wenigstens auch wieder in wirklicher religionshistorischer Verbindung mit dem Christuskulte stehen werden, wenn wohl auch erst wieder durch Mittelglieder, wie den Mithrakult, oder andererseits die alttestamentliche Königsmessiasauffassung, hindurchgegangen.

Aus der speziell mythischen Sphäre könnte auch schon für die irdische Sendung Jesu in die Welt bis zu einem gewissen Grade an die Kämpfe von heilbringenden Göttern gegen die Mächte der Finsternis, wie Marduks gegen Tiâmat oder des Siegers im Löwenkampf gegen den Löwen, als Parallelen erinnert werden, da auch bereits das irdische Leben Jesu im Neuen Testament mehrfach als ein Kampf des Christus mit dem Teufel und seinem Reiche aufgefaßt wird. Indessen hat dieser Gedanke von dem Entscheidungskampf des Christus mit seinem satanischen Widerpart doch noch viel ausgiebiger erst für die Parusie Christi Ausdruck gefunden und werden darum auch besser erst bei Besprechung dieses Punktes jene babylonischen Parallelen herangezogen (s. unten S. 51). Dagegen darf für die irdische Sendung Jesu als Bringers der neuen Heilszeit an die Rolle erinnert werden, die in der babylonischen Beschwörungsliteratur Marduk jeweils spielt, als von seinem Vater Ea zur Hilfeleistung bei den Krankheiten und sonstigen Leiden der Menschheit gesandt. Mittels der heiligen Beschwörung des Ea, der Beschwörung der Wassertiefe, bringt Marduk dem Kranken und Gebannten Heilung und Lösung. Marduk ist darum der „Sühnepriester" unter den Göttern, er führt den Titel „der Barmherzige", „der es liebt, Tote (Todkranke) lebendig (gesund) zu machen"; seine Beschwörung ist eine „Beschwörung des Lebens", sein Speichel ein „Speichel des Lebens", er selbst ist der „Herr des Lebens". Der stereotype Wortlaut des Auftrags, womit der Vater Ea seinen Sohn Marduk zur Hilfeleistung entsendet, nachdem dieser den leidenden Menschen erblickt hat und seinen Vater Ea um Rat gefragt hat, was in diesem Falle zu tun sei, ist folgender:

Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen;
Marduk, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch weiter sagen?
Was ich weiß, das weißt auch du!
Gehe aber hin, mein Sohn Marduk . . . . .

(Es folgen nun jeweils spezielle exorzistische Anweisungen Eas an Marduk, was dieser tun solle, um den auf dem Kranken lastenden Bann zu lösen.)

Übrigens ist solche heilbringende Tätigkeit in der babylonischen Religion nicht etwa auf Marduk beschränkt, sondern wird ähnlich auch von anderen Göttern, wie Schamasch, Ischtar, Sin, Nin-ib und sonstigen ausgesagt, wenn natürlich auch im Ea-Marduk-Kult begreiflicherweise eben Marduk es ist, dem diese Rolle des Heilbringers in erster Linie zufällt. Und wie Marduk selbst, so scheint auch sein menschliches Gegenbild, der Urheros Adapa, nach dem bis jetzt allerdings erst ziemlich verstümmelt vorliegenden Schlußpassus seines Mythus[31] als Erlöser von Krankheit und Siechtum gedacht worden zu sein.

In weitem Umfange erscheint aber nun wieder im Babylonischen die Rolle des der Menscheit Heil bringenden Gottes auf den von der Gottheit zu diesem Zwecke beauftragten König übertragen, der darum von der Gottheit hierfür besonders ausersehen und berufen wird. Vgl. dazu bereits das oben S. 16ff. über Assurbanipal und Chammurabi als Bringer einer neuen Zeit des Heils Ausgeführte, desgleichen die Sargonlegende oben S. 26 und dazu nun noch einige weitere Beispiele, die namentlich auch die göttliche Berufung und Sendung des Königs zu solchem Zweck des Heilbringens klar hervortreten lassen.

Schon in dem Mythus von Etana[32] ist in eigenartiger Weise von der Berufung eines Königs, wohl des Etana selbst, die Rede, der nach einer vorausgegangenen „königslosen, schrecklichen Zeit" von den Göttern Ischtar und Ellil nach vorhergegangenem eifrigem Suchen an allen Orten ausfindig gemacht wird, um alsdann, wie wir nach dem Vorausgehenden mit Sicherheit ergänzen dürfen, mit Zepter, Königsmütze

und Hirtenstab bekleidet, eine Zeit der Ordnung und des Heils über sein Land zu bringen.

Von einem assyrischen Könige des 11. Jahrhunderts, Assurnaßirpal, Sohn des Samsiadad, Enkel Tiglatpilesers I., wird in einem Texte[33] der Assurbanipal-Bibliothek seine Berufung zum Königtum in einem ihm in den Mund gelegten Gebete an Ischtar in folgender halb mythischer Weise geschildert:

Ich wurde geboren inmitten von Bergen, die niemand kennt,
nicht war ich eingedenk deiner Herrschaft, nicht flehte ich sie beständig an;
die Leute von Assyrien beachteten nicht und wandten sich nicht an deine Gottheit:
Da hast du, o Ischtar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern,
mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen, Verlangen getragen nach meiner Herrschaft,
hast mich geholt aus den Bergen heraus, zum Hirten über die Leute mich berufen,
hast mir ein gerechtes Zepter befestigt bis zum Altern der Welt;
du, o Ischtar, hast herrlich gemacht meinen Namen,
hast mir verliehen, die Gerechten zu retten und zu schonen.

In anschaulicher mythologisierender Weise wird auch die Berufung Merodachbaladans II., des Zeitgenossen Hiskias, auf der im Berliner Museum befindlichen Belehnungsurkunde dieses Königs mit folgenden Worten geschildert:

Als Marduk, der große Herr . . . . ., zum Lande Akkad, von dem er in Grimm sich abgewandt hatte, wieder Zuneigung gefaßt hatte, da hielt er Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnstätten ersah er richtig aus, Merodachbaladan, König von Babylon, ... sah er freudig an, verkündete die Erhöhung seiner Würde durch seinen Ausspruch: „Dieser fürwahr sei der Hirte, der die Versprengten wieder sammelt." Ein gerechtes Zepter, einen den Menschen heilbringenden Hirtenstab übergab er seiner Hand. Den Rat Schumers und Akkads, die Entscheidung über alle Menschen unterwarf er seinem Urteilsspruch, seine Herrschaft machte er überragend in der Gesamtheit der Fürsten.

Und ganz ähnlich läßt Kyros auf seiner Zylinderinschrift seine göttliche Berufung zum „Heilbringer" in Babylon, nach der „Unheilszeit", die vorher unter Nabonids Regiment

daselbst geherrscht habe, von den babylonischen priesterlichen Schreibern schildern:

Da faßte Marduk Erbarmen. In allen Ländern insgesamt hielt er Umschau, musterte sie, suchte nach einem gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand. Kurasch, den König von Anschan, rief er bei seinem Namen, zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls sprach er seinen Namen aus.

Leiden, Verspottung, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt des Heilbringers

Es ist neuerdings von mehreren Seiten darauf aufmerksam gemacht worden, und dieser Gedanke darum auch von Drews in seinem Buche in ausgedehntem Maße verwertet worden, daß die Idee vom Leiden und stellvertretenden Opfertode des Messias, wie sie sich bereits im Alten Testamente (Jesajas, Kap. 53) und auch in der jüdischen Messiaslehre findet, und wie sie in der Schilderung des Leidens und Sterbens Jesu schon bei den Synoptikern und vor allem auch wieder in der Auffassung des Leidens und des Todes Christi bei Paulus und im Johannesevangelium zum Ausdruck kommt, abgesehen von den wirklich historischen Tatsachen in den Berichten über das Leiden und den Tod Jesu, nur bei der Annahme ihre volle Erklärung findet, daß die israelitische und die urchristliche Vorstellung in diesem Punkte stark beeinflußt war durch mythologische und kultische Ideen von den Leiden und dem Tode, speziell auch Opfertode eines Gottes oder eines die Gottheit vertretenden menschlichen Wesens, Ideen, wie sie sich in verschiedener Ausprägung in den Religionen und Kulten des alten Orients vorfanden. Speziell auch die Vorstellung von der Verspottung eines solchen leidenden Gottes oder seines Vertreters hat in diesen Kulten allerlei Analogien. Dazu kommt dann weiter noch der aus dem Alten Testamente übernommene Opferbegriff in seiner Anwendung auf den Tod Jesu. — Liegt so in der Tradition über das Leiden und den Tod Jesu, wenigstens nach dieser von vielen Forschern geteilten Auffassung, Historisches und Mythisches in innig-

ster, vielfach kaum auseinander zu haltender Verkettung verbunden vor, so gehören dagegen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu ihrer ganzen Natur nach durchaus in den Bereich des Mythischen; womit natürlich ganz wohl Hand in Hand gehen kann, daß man subjektiv in den urchristlichen Kreisen und im Anschluß daran in weiten Kreisen der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag von der Realität dieser Vorstellungen überzeugt war und überzeugt ist. Da die Idee einer Wiederauferstehung des sterbenden Messias auch dem vorchristlichen Judentum bereits nicht ganz fremd war, so erklärt sich auch ganz wohl die rasche Übertragung einer solchen schon vorhandenen Idee auf Jesus nach seinem Tode durch dessen Anhänger. Daß aber, und zwar bereits auf die Entstehung jener alttestamentlichen und spätjüdischen Idee von einer Auferstehung des Messias, wiederum ähnliche Vorstellungen in den umgebenden Einzelreligionen des vorderen Orients, wie auch wieder allgemein verbreitete altorientalische Vorstellungen von dem Wiederaufleben verstorbener, dem Wiedererscheinen verschwundener Götter von Einfluß gewesen sind, ist sehr wahrscheinlich anzunehmen. Ganz Entsprechendes gilt auch von der Vorstellung der Himmelfahrt, die im Grunde auch nur als eine Dublette zu derjenigen von der Auferstehung zu betrachten ist.

Aus dem Babylonischen kommt für all dies insbesondere folgendes in Betracht. Zunächst in weiterem Sinne alle die mythischen Vorstellungen, die sich an die zeitweilige Verdunkelung, das vollständige Verschwinden und danach Wiedererscheinen von Lichtgottheiten wie Sin (Mondgott), Schamasch (Sonnengott), Ischtar (frühzeitig verbunden mit dem Venusstern, aber auch mit dem Sirius) knüpften, und zwar insbesondere an das erstmalige Wiedererscheinen von Sonne und Mond im neuen, mit der Frühjahrstag- und Nachtgleiche beginnenden Jahre. Parallel jenen speziell astralen Göttergestalten gehen dabei auch andere Lichtgottheiten, wie namentlich Marduk, mit dessen Hauptfest, dem

babylonischen Neujahrsfest im Frühjahr, das christliche Osterfest durch mancherlei religionsgeschichtliche Fäden indirekt verbunden sein wird. Sofern nun Götter wie Marduk und Ischtar neben ihrer von den Babyloniern ihnen beigelegten astralen Bedeutung aber auch, und zwar gewiß noch ursprünglicher, den Charakter von Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttern haben, so ist auch das Verschwinden und Wiedererscheinen dieser Göttergestalten in dem mythologisch ausgestalteten und in Kalenderfesten kultisch gefeierten alljährlichen Verschwinden und Wiedererscheinen der Vegetation heranzuziehen.

Hier kommt nun insbesondere auch noch die Gestalt des Tamûz, des ganz spezifischen Vegetationsgottes der Babylonier in der älteren Zeit — später tritt dann mehrfach Nin-ib an seine Stelle — hinzu. Diese Gestalt des babylonischen Gottes Tamûz kann aus dem Grunde eine ganz besondere Wichtigkeit in diesem Zusammenhange beanspruchen, weil sie nachweislich das Vorbild abgibt für den syrischen Tamûz-Adonis, aus dessen Kult wohl, wie von verschiedenen Seiten angenommen wird, mancherlei direkt in die vorchristliche, auch bereits in die alttestamentliche, Messiasvorstellung und ebenso dann in die Christusvorstellung übergegangen ist.

Unsere Kenntnis von dem babylonischen Gotte Tamûz ist nun gerade in den letzten Jahren durch allerlei neue, seinen Kult betreffende Funde erheblich vermehrt worden[34]. Insbesondere sind neuerdings eine größere Anzahl von Kultliedern in sumerischer Sprache aus altbabylonischer Zeit bekannt geworden, aus denen sich gar mancherlei für die babylonischen Vorstellungen von Tamûz entnehmen läßt, leider freilich immer noch nicht allzuviel gerade für die eigentlichen Mythen von Tamûz, die allen Anzeichen nach doch bereits im Babylonischen ziemlich ausgebildet vorgelegen haben müssen. Immerhin läßt sich auf Grund der Texte schon jetzt etwa folgendes über den babylonischen Gott Tamûz aussagen.

Tamûz war seiner Naturbedeutung nach vor allem Herden- und Vegetationsgott. Sein eigentlicher Bereich, worin er sich betätigt, ist die Hürde der Ziegen und Schafe, wie andererseits das Getreidefeld. Er ist ein Sohn Eas, des Gottes der Wassertiefe, und führt danach eben seinen Namen Tamûz „echter Sohn“ oder, wie er in der noch volleren, älteren Form lautet, Tamûz-apsî „echter Sohn der Wassertiefe“. So liegt bereits in seinem Namen ein Hinweis darauf, daß er ein Gott der durch die Feuchtigkeit in der Erde erzeugten und unterhaltenen Vegetation ist, deren Aufblühen im Frühjahr und deren Verwelken im Hochsommer in seiner Gestalt personifiziert erscheint. Und ebenso wie die aufsprießende Vegetation, speziell das Getreide, gilt auch der junge Nachwuchs der Herde als von ihm, dem Hirtengott, hervorgerufen. Als Gott der Vegetation und der Fruchtbarkeit in der Tierwelt ist nun Tamûz aufs engste verbunden mit Ischtar, die in ihrer ursprünglichsten Bedeutung gleichfalls als eine Personifikation der Fruchtbarkeit im Pflanzen- und Tierreich zu gelten hat. So erscheint denn im Mythus Tamûz als der jugendliche Buhle der Ischtar. An beide wendet man sich daher auch gelegentlich als an zwei engverbundene heilbringende Gottheiten im Kultus, voraussichtlich speziell in Fällen, wo es sich um Abstellung von Übeln handelt, die der Fruchtbarkeit, auch im Menschenleben, Einhalt tun[35]. Mit dem Dahinwelken der Vegetation im Hochsommer stirbt nun aber auch Tamûz alljährlich dahin. Und dieses jährliche Hinabsinken des Tamûz in die Unterwelt, in das Totenreich, kommt im Mythus wie im Kultus in besonderem Maße zum Ausdruck. So sind die obenerwähnten Kultlieder auf Tamûz voll von Anspielungen auf die Zeit, da Tamûz in gleicher Weise wie sonst die Toten den Weg nach der Unterwelt durch die Steppe antreten muß, da seine Geliebte, seine Schwester, seine Mutter schmerzliche Wehklage um ihn erheben, ihm auf dem gleichen Wege durch die Steppe ins Totenreich nacheilen, um ihn von dort wieder zu befreien und zur Oberwelt, zum Leben wieder

zurückzubringen. Entsprechend wie im Mythus die Göttinnen um den Dahingeschwundenen klagen, so beweinen alljährlich im Kultus Klagemänner und insbesondere Klagefrauen den Tod des Gottes Tamûz, eine babylonische Kultsitte, die im Gilgamesch-Epos und anderwärts in den Texten ausdrücklich erwähnt wird und von der sich auch im Alten Testament (Ezech. 8,14) ein deutlicher Nachhall findet. Und entsprechend wie im Mythus Ischtar und ihre Parallelgestalten den Tamûz wieder aus der Unterwelt herausholen, so wird auch im Kultus, wenigstens nach der wahrscheinlichsten Erklärung der betreffenden Stelle am Schlusse der sog. „Höllenfahrt der Ischtar", Tamûz unter fröhlichem Flötenspiel als der wieder zur Erde zurückgekehrte, wiederauferstandene, neubelebte Gott gefeiert.

Noch nicht recht ersichtlich ist aus den Texten, ob man in Babylonien das Verschwinden und Wiedererscheinen des Tamûz zu ein und derselben Zeit, mit einem Zwischenraum von nur wenigen Tagen, etwa im Hochsommer im Kultus festlich begangen hat, oder ob etwa einer Trauerfeier im Hochsommer eine Freudenfeier zur Zeit der Wintersonnenwende oder der Frühjahrstag- und Nachtgleiche gegenüberstand. Allerlei Anzeichen sprechen überdies dafür, daß in Babylonien selbst die eigentliche Tamûzverehrung, wenigstens im offiziellen Staatskult, mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund getreten ist und Feiern, die ehemals dem Tamûz galten, dann auf andere Götter, wie Nin-ib und namentlich Marduk, übergegangen sind. So könnte sehr wohl — sicher belegen läßt es sich freilich noch nicht — in dem schließlich alle anderen Feste überragenden und absorbierenden Neujahrsfeste des Marduk zur Zeit der Frühjahrstag- und Nachtgleiche auch ein altes Tamûzauferstehungsfest aufgegangen sein. Dagegen hat sich nun offenbar über die engeren babylonischen Grenzen hinaus der Tamûzkult, und zwar noch in seiner älteren Form und an den Namen des Tamûz selbst geknüpft, weiter ausgebreitet und noch bis weit in die christliche Ära hinein stellenweise erhalten[36].

Wenig gesichert noch erscheint mir ferner, ob wir bereits für die babylonische Religion einen Mysteriendienst in der Art annehmen dürfen, daß man, ähnlich wie im Osiris-, im Mithra-, im Adonis-, im Attis-, im Dionysos-Kult, so auch im Tamûz-Kult (oder in dem Kult einer entsprechenden anderen babylonischen Gottheit) die im Kulte gefeierten Erlebnisse des Gottes, sein Leiden, Sterben und sein Wiederaufleben, als vorbildlich für das Schicksal der einzelnen Kultteilnehmer betrachtet hätte. Am ehesten dürfte noch auf dem Umwege über die Heroensage eine solche Übertragung von dem leidenden, sterbenden und wieder auflebenden Gotte auf den Menschen, und zwar zunächst auf den König, als die Inkarnation der Gottheit, auch für das Babylonische anzunehmen sein. Denn, wie H. Schneider sehr wahrscheinlich gemacht hat[37], handelt es sich bei der Fahrt des Gilgamesch durch Steppe, Gebirge und Meer zu Utnapischtim ursprünglich wohl um die Schilderung der Fahrt eines sterbenden Naturgottes von der Art des Tamûz nach dem fernen Westen, wo er die Lebenspflanze zu neuem Leben findet. Ganz in der Weise, wie Gilgamesch im Epos, z. T. mit wörtlichen Anklängen an die dortige Schilderung der Leidensfahrt, sagt nun aber der König Assurbanipal[38] in einem Zwiegespräch mit Ninlil (d. i. in diesem Falle Ischtar von Nineve):

Lebensspendung von dir wünsche ich, darum jage ich durch die Steppe,
setzte ich über Flüsse und Meere,
zog ich über Berge, Höhen,
setzte ich über alle Flüsse,
zehrten an mir Leiden, Schmerzen,
schlugen nieder meine schöne Gestalt,
elend, da ich zu dir spreche, ist meine Gestalt.

Worauf Ninlil ihrerseits antwortet:

Auf Geheiß der Götter insgesamt verkündige ich dein Leben,

oder wie es bereits im Eingang zu diesem Texte heißt:

Ninlil und die Herrin (d. i. die Ischtar) von Arbela sandten an Assurbanipal, das Geschöpf ihrer Hände, einen Bescheid und legten seine Lebensspeise hinein.

Assurbanipal erscheint hier offenbar als eine Art Gilgamesch, und somit auch als eine Art Tamûz aufgefaßt, der nach beschwerlicher Leidens- und Todesfahrt zuletzt die Lebensspeise erlangt und dadurch wieder neu belebt wird.

Diese Rolle des Königs als Leidender begegnet uns übrigens auch sonst noch vielfach in der babylonisch-assyrischen Literatur; so namentlich innerhalb von Beschwörungstexten und in den sog. Klagepsalmen, wo wiederholt ausdrücklich gerade der König als der Büßer erscheint, auf dem der Zorn der Gottheit lastet. Sind im späteren Verlaufe der Zeit derartige Klagelieder und Sündenbekenntnisse im Munde des Königs gewiß einfach nur zur liturgischen Formel geworden, so weisen sie ihrer Entstehung nach doch wohl auf eine Anschauung zurück, wonach dem König, als der Inkarnation der Gottheit, auch die Rolle des „Leidenden", speziell auch des „unschuldig Leidenden", des „Verspotteten", „Sterbenden" und wieder „Auferstehenden" zukommt. So wird auch z. B. in dem vielbesprochenen Beschwörungstexte[39], der in seinem ersten Teile den Mythus von der Bedrängung des Mondgottes enthält, der König, „der wie der Mondgott Sin das Leben des Landes in der Hand hält", in seinem Schicksal, seiner Bedrängnis, wie seiner nachfolgenden Befreiung, mit dem Mondgotte und dessen Schicksal verglichen. — Von diesem Gesichtspunkte aus ist wahrscheinlich im letzten Grunde auch der gleichfalls schon viel behandelte Text[40] zu verstehen, der von einem, wohl königlichen, Dulder handelt, über den schweres, anscheinend unverdientes Leid gekommen ist, das ihn fast an die Schwelle des Grabes gebracht und seinem Feind Anlaß zur Schadenfreude gegeben hat. Endlich wird aber dieser Dulder durch göttliches Eingreifen wieder von seinem Leiden erlöst und in den früheren Zustand der Gesundheit, des „Lebens" zurückversetzt.

Auch die Rolle des Spottkönigs, die in der Leidensgeschichte Jesu in der Szene der Verhöhnung durch die römischen Soldaten vorliegt, und die, falls es sich dabei

überhaupt um etwas Historisches handelt, zunächst wohl so zu erklären ist, daß die römischen Soldaten Jesus als Saturnalienkönig behandelten[41], hat ihr Vorbild voraussichtlich bereits im babylonischen Altertum, insofern auch die römische Saturnalienfeier, wenigstens in ihrer späteren Ausgestaltung, wahrscheinlich vom Orient her beeinflußt war. Schon bisher wußten wir aus Fragmenten des Berossos bei Athenaeus, daß man in Babylon am 16. des Monats Loos ein fünftägiges Fest des Namens Sakaia feierte, an welchem die Sklaven über die Herren Macht hatten und an dem ferner einer der Sklaven mit einem königlichen Mantel bekleidet wurde und den Namen Zoganes, d. i. wahrscheinlich das babylonische sukallu „Wesir“[42], führte. Und diese Nachricht des Berossos wird weiter durch eine Angabe bei Dion Chrysostomos, Orat. IV, 67, ergänzt, wonach die Perser am Sakäenfeste folgendes tun:

Sie wählen einen von den zum Tode verurteilten Gefangenen aus, setzen ihn auf den Königsthron, legen ihm das Königsgewand an und lassen ihn kommandieren, trinken und schwelgen, auch mit den Kebsweibern des Königs in jenen Tagen verkehren; überhaupt darf ihn keiner hindern zu tun, was ihm beliebt. Danach aber zieht man ihn aus, geißelt ihn und hängt ihn auf.

Trotz allerlei Schwierigkeiten, wie sie namentlich auch in der Monatsangabe des Berossos liegen, ist doch wohl am wahrscheinlichsten anzunehmen, daß in dem Namen des babylonisch-persischen Sakäenfestes der Name des babylonischen Neujahrsfestes, des Zag(muk), fortlebt, es sich also um ein Jahresausgangsfest handelt, eine Karnevalszeit, in der die gewöhnlichen Verhältnisse auf den Kopf gestellt wurden, wie ähnlich schon bei dem Tempelweihfeste der Inschriften des altbabylonischen Fürsten Gudea von Lagasch[43], und daß ferner dieses aus dem Altertum bezeugte babylonisch-persische Sakäenfest das Vorbild ist wie zum jüdischen Purimfeste[44], so zur späteren persischen Farwardigan(Epagomenen-)feier.

Neuerdings hat sich nun in den babylonischen Keilschrifttexten selbst auch eine Spur gefunden, die die Sitte

der Einsetzung eines „Narrenkönigs“ in der Tat auch schon für das eigentliche babylonische Altertum selbst zu bestätigen scheint. Denn in einer vor wenigen Jahren von King veröffentlichten Chronik[45] aus neubabylonischer Zeit über Ereignisse der altbabylonischen Königszeit lesen wir über den König Urra-imitti aus der Isin-Dynastie, etwa 80 Jahre vor Chammurabi:

Urra-imitti hatte den Gärtner Ellil-bâni als Ersatzfigur auf seinen Thron gesetzt und hatte seine Königskrone auf dessen Haupt gesetzt. Urra-imitti in seinem Palaste . . . . . starb. Ellil-bâni, der auf dem Throne saß, stand nun nicht auf, sondern machte sich zum König.

Diese eigenartige Angabe über den Thronwechsel nach Urra-imitti hat schon dadurch ein besonderes Interesse, daß sie sich, wie bereits der Herausgeber King gesehen hat, jetzt als das einheimische Original herausstellt zu der bei Agathias (II, 25) nach Bion und Alexander Polyhistor überlieferten Nachricht von dem königlichen Gärtner Belêtaras, der sich nach dem König Beleûs, mit dem das Geschlecht der Semiramis ausstirbt, „wider Erwarten“ (paralogôs) des Thrones bemächtigt und König von Assyrien wird. Sie ist aber für die uns hier beschäftigende Frage auch noch darum besonders wichtig, weil sie mit klaren Worten die Sitte der Einsetzung eines niederen Untertanen als „Maskenkönig“ bezeugt — mag nun der Vorgang selbst, wonach sich der vorübergehend in dieser Rolle befindliche Gärtner Ellil-bâni bei dem gerade zur selben Zeit sich ereignenden Tod des Urra-imitti zum wirklichen König aufschwingt, tatsächlich historisch sein, oder auch, was bei dem Charakter dieser Chronik nicht ausgeschlossen wäre, es sich um einen sagenhaften Zug handeln, der sich an den Dynastiewechsel zur Zeit Urra-imittis angesetzt hätte. Die Sitte an und für sich bleibt in beiden Fällen als solche bezeugt. Daß es sich dabei um eine Zeremonie während der Zeit des Jahresendes handelte, ist freilich in der Textstelle nicht gesagt, immerhin ist diese Annahme die nächstliegende. Nun finden sich ferner auch in den Briefen von Oberpriestern an assyrische Könige

der Sargonidenzeit, zumeist wohl an Assurbanipal, eine ganze Reihe von Stellen[46], in denen von einem „Ersatz-König" oder von dem „Bild (Figur) eines Ersatz-Königs" die Rede ist; dieser „Ersatz-König" wird mit königlichem Gewand bekleidet, erhält goldenen Ring, Zepter, Thron und sitzt längere oder kürzere Zeit auf dem Thron, wird dann aber, wenn die bestimmte Zeit vorüber ist, dem Tode überantwortet. Indessen handelt es sich bei diesen Erwähnungen eines „Ersatz-Königs" in den Briefen aus der Sargonidenzeit — so schwer verständlich, weil zum Teil auch defekt, die betreffenden Textstellen auch noch sind — offenbar nicht um eine wirkliche Person, die als Ersatz für den König bei bestimmter Gelegenheit eingesetzt wird, vielmehr nur um eine symbolische Zeremonie, bei der zu bestimmten magischen Zwecken — es scheint dabei meist von Orakelbefragungen betreffs Sonnenfinsternisse und damit Zusammenhängendem die Rede zu sein — ein Königsbild als „Ersatz-König" verwendet und nach Abschluß der Zeremonie vernichtet wird. Immerhin mag auch in diesem späteren assyrischen kultischen Brauch noch ein Nachklang vorliegen von einer einstigen Sitte, da ein wirklicher Mensch an Stelle des Königs bei gewisser Gelegenheit als „Ersatz-König" figurierte und zuletzt dem Tode übergeben wurde. — Ähnlich ist es wohl auch zu beurteilen, wenn an einer anderen Stelle dieser Briefe[47] von einem „Ersatz-Menschen" für die Unterweltsgöttin Ereschkigal die Rede ist, der für den Kronprinzen Assurbanipal angefertigt wird.

Im Anschluß an das im vorstehenden über „Ersatz" eines Königs im Babylonischen Ausgeführte möge an dieser Stelle, z. T. in Berichtigung von früher darüber Bemerktem, im Hinblick auf die Vorstellung von Christus als „Opferlamm", auch auf die im Babylonischen vorliegende Idee von dem Ersatz des Menschen durch ein Tier im Kultus hingewiesen werden. Dabei liegt jedoch im Babylonischen, wie wir jetzt genauer wissen[48], die Sache an den betreffenden Stellen doch nicht etwa so, daß es sich in diesem Falle

allgemein um den Ersatz eines Menschen durch ein Tier im Opferkulte handelte. Vielmehr findet sich diese Idee des Ersatzes nur in dem speziellen Falle, daß als magisches Mittel zur Vertreibung von Krankheitsdämonen diesen statt der menschlichen Körperteile, von denen sie Besitz ergriffen haben, entsprechende Tierstücke vorgesetzt werden. So lesen wir in einem babylonischen kultischen Texte[49], der von der „Lösung" eines gebannten Menschen handelt, als Anweisung für den Beschwörungspriester:

Das Lamm als Ersatz für den Menschen,
das Lamm soll er für sein (des Kranken) Leben hingeben,
den Kopf des Lammes soll er für den Kopf des Menschen hingeben,
den Nacken des Lammes soll er für den Nacken des Menschen hingeben,
die Brust des Lammes soll er für die Brust des Menschen hingeben usw.

Und an einer anderen Stelle[50] heißt es in ähnlichem Zusammenhang, nachdem vorher die Schlachtung und Zerlegung eines Schweines in seine einzelnen Glieder und die Ausbreitung dieser über dem Kranken dem Beschwörungspriester aufgetragen war:

Das Schwein gib als seinen (des Kranken) Ersatz hin,
das Fleisch anstatt seines (des Kranken) Fleisches, das Blut anstatt seines Blutes gib hin und sie (die bösen Dämonen) mögen es annehmen, ...
Es sei sein (des Kranken) Ersatz.

In anderen Fällen verwendete man auch Ersatzbilder aus Teig oder aus Ton zu gleichem Zwecke[51], wie man auch ähnlich „Ersatzbilder" als sog. Rachepuppen anfertigte, um an ihnen in effigie das auszuführen, z. B. sie zu zerstückeln, zu verbrennen, was man den bösen Dämonen, Hexen usw. zu ihrer Beseitigung anzutun wünschte[52].

Doch auch noch in anderem Zusammenhange, nämlich bei einer symbolischen Handlung, die bei einem feierlichen Vertragsschlusse[53] zwischen dem König Assurnirâri von Assyrien (755—746) und einem syrischen Fürsten Mati-el vorgenommen wird, findet sich diese Idee der Vertretung eines Menschen durch ein Tier. Ein Lamm wird hier beim Abschluß des Vertrags geschlachtet und dessen einzelne Körper-

teile werden den entsprechenden Körperteilen des Treue schwörenden Fürsten gleichgesetzt und im Falle eines Eidbruches diesem das gleiche Geschick angedroht, wie es jetzt das geschlachtete Lamm betroffen:

Wenn Mati-el gegen die Vertragsbestimmungen (sich vergeht), gleichwie dieses Lamm von seiner Hürde heraufgebracht ist, zu seiner Hürde nicht mehr zurückkehrt, vor seiner Hürde nicht mehr (steht), so soll dann Mati-el nebst seinen Söhnen, (seinen Großen), den Leuten seines Landes von seinem Lande (heraufgebracht werden), zu seinem Lande nicht mehr zurückkehren, an der Spitze seines Landes nicht mehr (stehen). Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Lammes . . . . . der Kopf des Mati-el ist es . . . . . der Kopf seiner Söhne, seiner Großen, der Leute seines Landes ist es. Wenn Mati-el gegen diese Bestimmungen (sich vergeht), so soll, gleichwie der Kopf dieses Lammes abgeschlagen wird . . . . . der Kopf des Mati-el abgeschlagen werden . . . . . Diese Rechte ist nicht die Rechte des Lammes, die Rechte des Mati-el ist es, die Rechte (seiner Söhne, seiner Großen), der Leute seines Landes ist es. Wenn Mati-el (gegen) diese (Bestimmungen) sich vergeht, so soll, gleichwie (diese) Rechte abgerissen wird, (die Rechte des Mati-el) abgerissen werden usw.

Von einem Tode der Götter, speziell der Licht- und der Vegetationsgottheiten, ist in den babylonischen Texten nicht so ausdrücklich die Rede, als man dies wohl mehrfach annimmt. Selbst von Tamûz, bei dem man dies noch am ehesten erwarten könnte, wird direkt der Ausdruck, daß er „stirbt", soweit ich sehe, nirgends angewandt, sondern es wird immer nur von einem „Verschwinden" von der Erde oder ähnlich, allenfalls von einem „Vernichtetwerden" gesprochen. Allerdings wird dieses Verschwinden des Tamûz in die Unterwelt mit ganz ähnlichen Farben ausgemalt, wie sie für die Schilderung des menschlichen Todes üblich sind. Auch selbst wenn mehrfach in Königsinschriften älterer und jüngerer Zeit[54] von einer „Grabstätte" (gigunû) eines Gottes oder einer Göttin die Rede ist, so darf dies nicht direkt als Grab des Gottes verstanden werden, sondern zunächst nur als Bezeichnung für ein Gebäude, etwa eine Kapelle, im Tempel, das als Nachbildung des Totenreichs für den betreffenden Gott eingerichtet war. Allerdings setzt das wohl

mit Sicherheit voraus, daß man die betreffende Gottheit als zeitweise im Totenreich weilend sich dachte, wie solches ja auch namentlich von Ischtar, Tamûz und Nergal in Mythen dieser Götter direkt belegt ist (s. dazu auch noch weiter unten zu Höllenfahrt und Auferstehung). In diesem Sinne ist vielleicht auch die Notiz von einem Eindringen des Xerxes in das „Grab“ des Belitanas bzw. Bel in Babylon bei Ktesias und Aelian zu verstehen[55].

Auch von der „Selbstopferung“ eines Gottes, oder der Opferung eines Gott-Sohnes durch seinen Vater, die in andern orientalischen Mythenkreisen mehrfach vorkommt und die auch in die christologischen Spekulationen hineinspielt, finden sich in der babylonischen Mythologie bis jetzt höchstens einige unsichere Spuren. So könnte man dafür in gewissem Sinne die Angabe des Berossos bei Eusebius heranziehen, daß der Gott Bêl bei der Schöpfung „einem der Götter befohlen habe, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herabfließenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu bilden“ oder, wie die Variante es ausdrückt: „Dieser Gott habe sich selbst den Kopf abgeschlagen und die andern Götter hätten das herabfließende Blut mit der Erde vermischt und (daraus) die Menschen gebildet.“ Übrigens könnte hier der jetzt vorliegende Wortlaut sehr wohl auch aus einem solchen verderbt sein, worin die Angabe ursprünglich dahin gelautet hätte, daß der Gott Bêl befohlen habe, einem der Götter den Kopf abzuschlagen, und daß dann Bêl selbst aus dem Blute dieses Gottes, vermischt mit Erde, Menschen und Tiere gebildet habe. Dies scheint auch ein freilich bis jetzt nur in sehr schlechtem Zustand vorliegender einheimischer keilschriftlicher mythologischer Text[56] aus altbabylonischer Zeit zu befürworten, worin davon die Rede zu sein scheint, daß man einen Gott schlachten solle, und daß die Göttermutter aus seinem Fleische und Blute, vermischt mit Lehmerde, Menschen gebildet habe. Desgleichen spricht auch die einheimische Rezension der babylonischen Schöpfungserzählung, wenn wir freilich die Stelle

darin über die Menschenschöpfung bis jetzt auch immer erst zu einem kleinen Bruchteile besitzen, weit eher dafür, daß nicht Bêl-Marduk selbst sich zum Zwecke der Menschenschöpfung getötet hat, sondern daß er höchstens einen andern untergeordneten Gott hingeschlachtet hätte, um aus seinem Blute die Menschen zu schaffen.

Das Dogma von der Höllenfahrt Christi, das bereits an einigen Stellen des Neuen Testaments in Ansätzen vorliegt, dann aber in den Glaubensvorstellungen des älteren Christentums noch eine bedeutend erweiterte Ausprägung erfahren hat, und speziell auch in der christlichen Kunst zu einem beliebten Darstellungsthema geworden ist, weist ja seinem ganzen Inhalt und Charakter nach besonders enge Beziehungen zu entsprechenden Vorstellungen in anderen Religionen und Mythologien des Altertums auf.

Speziell aus dem Babylonischen kommen hier als analoge Erscheinungen vor allem die verschiedenen Mythen in Betracht, die von dem Hinabsteigen von Licht- und Vegetationsgöttern in die Unterwelt handeln, wie der Mythus von der „Höllenfahrt der Ischtar"[57], von Nergal und Ereschkigal[58], von Tamûz (s. oben S. 35f.). Dazu wird, wie dies auch die bekannte Diodor-Stelle über die babylonische Astronomie nahelegt, von jedem babylonischen Gestirngotte, der nicht gerade wie Anu in der Gegend der nie untergehenden Gestirne am Himmel seinen Sitz hat, zu gelten haben, daß er sich während der Zeit seiner Unsichtbarkeit im Totenreich befindet. So wird wenigstens an einer, wenn auch ziemlich späten, so jedenfalls auf ältere Tradition zurückgehenden Stelle[59] von Nergal, der hier mit dem Sonnengotte Schamasch identifiziert wird, ausdrücklich gesagt, daß er an einem bestimmten Tage des Hochsommers, am 18. Tammus, in die Erde (Unterwelt) hinabsteige und an einem bestimmten Tage des Winters, am 28. Kislev, wieder heraufsteige. Während nach dieser Stelle also der Jahreslauf der Sonne deutlich als ein Wechsel zwischen einem Aufenthalt in der Oberwelt und Unterwelt aufgefaßt wurde, war das

gleiche im Babylonischen offenbar nicht der Fall bei der Betrachtung des Tageslaufs der Sonne. Denn hier wird die Zeit der Nacht stets nur als ein Aufenthalt des Sonnengottes in seinem himmlischen Palaste aufgefaßt, in welchen er des Abends eintritt und aus dem er des Morgens wieder herauskommt.

Zu dem für die Vorstellung von der Auferstehung des Heilbringers bereits oben (S. 33 ff.) insbesondere aus dem Tamûzkult Angeführten sei hier namentlich noch etwas eingehender auf das babylonische Marduk- und Neujahrsfest zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche im Frühjahr hingewiesen. Wie dieses Fest seit der Chammurabi-Zeit bis in die letzten Zeiten des politischen Bestandes eines babylonischen Reiches und darüber hinaus weitaus das wichtigste aller babylonischen Feste war, so dürfte gerade auch dieses Fest — und dies läßt sich im einzelnen auch direkt erweisen — über den engeren babylonischen Rahmen hinaus seine deutlichen Spuren in den Kulten und Festfeiern nachbabylonischer, vorderorientalischer Religionen hinterlassen haben. Die hauptsächlichsten Zeremonien des babylonischen Neujahrsfestes, dessen Haupttage die Zeit vom 8.—11. Nisan bildete, waren folgende: Das Götterbild Marduks nebst dem Götterbilde seiner Gemahlin Ssarpanîtu wurde am 8. Nisan aus dem Marduktempel Esagil in feierlicher Prozession unter Absingung von uns z. T. noch erhaltenen liturgischen Liedern in einem Schiffe, genauer einem Schiffswagen (Carnaval), auf der jetzt z. T. wieder ausgegrabenen Feststraße nach Du-azag, der „Schicksalskammer“, außerhalb des eigentlichen Tempelbezirkes gefahren. Man bezeichnete diesen ersten Festakt mit dem technischen Worte „Auszug“ Marduks, wofür auch der synonyme Ausdruck „Aufstehen“ Marduks erscheint, welch letzterer sich aber wohl einfach auf die Vorstellung vom Aufstehen Marduks von seinem gewohnten Göttersitz im Tempel Esagil bezieht, nicht etwa den Gedanken eines Wiederaufstehens Marduks vom Todesschlafe enthält. In jener Schicksalskammer vereinigten sich

nun mit den Götterbildern des Marduk und der Ssarpanîtu diejenigen der übrigen Hauptkultstädte des Landes, des Nabû und der Taschmêt von Borsippa, des Nergal und der Las von Kutha usw., die gleichfalls in feierlicher Prozession auf Schiffswagen herbeigebracht worden waren. In dem Schicksalsgemache fand alsdann nach babylonischer Auffassung die feierliche Schicksalsbestimmung der Götterversammlung unter dem Vorsitze des Götterkönigs Marduk für das neue Jahr statt. In einem andern, ebenfalls außerhalb des eigentlichen Tempelrayons von Esagil gelegenen Heiligtum, dem „Opferhaus", auch „Haus des (Neujahrs-)Schmauses" genannt, fanden in jenen Tagen große Opfer statt, von denen auch Herodot zu berichten weiß, und am 11. Nisan wurde dann das Mardukbild, gleichfalls wieder unter feierlichem Geleit, nach seiner Götterkammer innerhalb des Tempels Esagil zurückgebracht.

Übrigens fanden solche „Auszüge", wie hier beim Mardukfest, so auch bei Festen anderer Götter statt. So wissen wir namentlich von derartigen Auszügen des Sin und Nabû [60]. Desgleichen wurde von Sanherib dem assyrischen Nationalgotte Assur außerhalb der Mauern der Stadt Assur ein in seiner Grundanlage durch die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft jetzt wiedergefundenes [61] Neujahrsfesthaus errichtet, offenbar in dem Bestreben, den assyrischen Hauptgott Assur, wie in anderem, so auch in der Rolle des Schicksalsbestimmers am Neujahrsfeste, an die Stelle des babylonischen Hauptgottes Marduk zu setzen [62].

Daß das babylonische Marduk-Neujahrsfest etwa speziell auch mit dem Monde oder dem Mondgotte Sin in Verbindung gebracht worden wäre, läßt sich, soweit ich sehe, nicht ausdrücklich belegen. Immerhin legt es schon der Festtermin im Anfang des Nisan nahe, daß, wie beim jüdischen Passahfeste und beim christlichen Osterfeste, speziell das erstmalige Wiedererscheinen des Mondes nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche dabei eine Rolle spielte oder wenigstens sekundär damit verknüpft wurde. Und so könnten sehr wohl

mit Winckler speziell auch die drei Tage der Unsichtbarkeit eben dieses Frühjahrsmondes vor seinem Wiedererscheinen den mythischen Hintergrund der Idee von der Auferstehung Christi „nach drei Tagen“ oder „am dritten Tage“ bilden.

Der eigentliche Ursprung jedoch des Mardukneujahrsfestes in Babylon wird darin zu erblicken sein, daß Marduk als ein Gott des Lichtes und der neuen Vegetation für seine Verehrer im Frühling besonders in die Erscheinung trat; und, sofern er eben auch Vegetationsgott war, ist es sehr wohl möglich, wenn auch bis jetzt, soviel ich sehe, inschriftlich noch nicht ausdrücklich zu belegen, daß auch von Marduk, entsprechend wie bei Tamûz, ein Verschwinden, ein Hinabgehen zur Unterwelt, und alsdann ein Wiedererscheinen, ein Emporsteigen zur Oberwelt angenommen wurde. Jedenfalls knüpfte sich an seinen Tempel Esagil für die spätere Zeit, aber voraussichtlich auch bereits nach älterer Tradition, die Vorstellung von einem „Haus des Tages“, das die Zeit der zunehmenden Tage (vom Kislev bis zum Tammus) repräsentierte, während umgekehrt der Tempel des Nebo in Borsippa, als „Haus der Nacht“, mit der Zeit der abnehmenden Tage (vom Tammus bis zum Kislev) verknüpft war.

Für die Idee der Himmelfahrt sei an dieser Stelle aus dem Bereich des Babylonischen an folgendes erinnert: Zunächst an die Vorstellung des „Aufsteigens“ von Göttern, wie Ischtar, Tamûz, Nergal, als Gegensatz zu ihrem Hinabsteigen in die Unterwelt (oben S. 45f.). Indessen handelt es sich in diesen Fällen doch wohl mehr um ein Aufsteigen zur Erdoberfläche, ein Wiederauferstehen, als direkt um ein Aufsteigen zum Himmel. Letzterem begegnen wir jedoch in den Mythen von Adapa und von Etana, wo zwei menschliche Heroen, allerdings in beiden Fällen mit wenig gutem Erfolge, eine Auffahrt zum Himmel unternehmen. Ferner kann hier auch an die Entrückung des Xisuthros in der Sintfluterzählung des Berossos, wie entsprechend des Utnapischtim in der keilschriftlichen Originalrezension der Sintflut erinnert werden, eine Szene, die Jensen in seinen Ausführungen über

die Zusammenhänge der Gilgameschsage mit der Jesussage als das direkte Prototyp der Himmelfahrt, wie andererseits auch der Verklärung Jesu in Anspruch nimmt. Auch mag darauf aufmerksam gemacht werden, daß im Babylonischen das Bild des Aufsteigens zum Himmel und, als Gegensatz dazu, das des Hinabsteigens zur Unterwelt mehrfach als Ausdruck großer Fröhlichkeit und großer Traurigkeit (himmelhoch jauchzen, zum Tode betrübt sein) verwendet wird; so in jenem bereits oben S. 38 berührten Gedichte, worin es von der Veränderlichkeit des menschlichen Sinnes heißt:

Hungern sie, so gleichen sie einer Leiche,
sind sie satt, so kommen sie ihrem Gotte gleich;
sind sie fröhlich, so reden sie vom Aufsteigen zum Himmel,
sind sie betrübt, so sprechen sie vom Hinabfahren zur Hölle.

Auch in einem der palästinensischen Amarna-Briefe[63] begegnet eine Wendung, die ganz an die ähnliche Ausdrucksweise im 139. Psalm erinnert, wenn der Briefschreiber daselbst den König anredet:

Siehe, was uns betrifft, so sind auf dich meine Augen (gerichtet). Ob wir hinaufsteigen zum Himmel, ob wir hinabsteigen in die Erde (Unterwelt), so ist doch unser Haupt in deinen Händen.

Von der 40tägigen Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, die nach Winckler wahrscheinlich mit der 40tägigen Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden zusammenhängt und so eigentlich vor die Osterzeit gehören würde, finden sich im Babylonischen selbst wahrscheinlich schon Spuren in der Weise, daß an einer Stelle[64] das Wüten der bösen Dämonen speziell als ein 40 Tage währendes aufgefaßt wird.

Inthronisation, Parusie und Hochzeit des Heilbringers

Die bereits in messianischen und eschatologischen Aussagen des Alten Testaments sich findende Idee von einer Thronbesteigung Jahwes oder des Messias wurde, speziell in Anlehnung an Psalm 110 und Daniel Kap. 7, mit den übrigen messianischen Würden gleicherweise auf Jesus übertragen, und ebenso, wiederum in enger Anlehnung an jene Daniel-

vision, von ihm ein Kommen am Ende der Tage zum letzten Entscheidungskampfe mit den bösen Mächten, eine Neuschöpfung von Himmel und Erde und eine endgültige Aufrichtung des Göttesreiches ausgesagt. Im Zusammenhang damit begegnet dann auch die vielfach in den Religionen des Altertums bei heilbringenden Göttern sich findende Idee von der Hochzeit des Heilbringers.

Wenn nun auch das Babylonische, wie bereits oben S. 20 erwähnt, eine eigentliche Eschatologie noch kaum kennt, und wenn darum auch die spezifisch eschatologische Ausprägung aller dieser Aussagen keine direkte Parallele im Babylonischen, sondern weit mehr im Parsismus hat, so kommt andererseits doch gar mancherlei aus der babylonischen Mythologie als Parallele für diese Ideen in Betracht, nur daß dabei im Babylonischen in der Regel noch in der Urzeit spielt, was spätere Anschauung und Umbildung dann als Gegenstück zur Urzeit gern in die Endzeit verlegte.

Für die Inthronisation eines Gottes, seine Einsetzung zum Götterkönig, speziell auch für die Vorstellung von der Erhöhung einer jüngeren Göttergestalt, eines Göttersohnes zum nunmehrigen eigentlichen Inhaber der Herrschermacht im Götterstaate, wie sie in den betreffenden messianischen und christologischen Gedankengängen, wenn auch leise, so doch wohl vernehmbar durchklingt, bietet sich aus dem Babylonischen als Parallele vor allem die Einsetzung des jüngeren Gottes Marduk zum „König der Götter", „Herrn der Herren" dar. In der babylonischen Religion auf politischem Wege zustande gekommen, durch die Erhebung Babylons mit seinem Stadtgotte Marduk zur Hauptstadt von Gesamtbabylonien, scheint dieser Akt der Erhöhung Marduks mehrfach auch über das engere Babylonische hinaus, und zwar auf dem Wege des Mythus, in anderen mythologischen Systemen des alten Vorderasiens nachzuwirken. Denn im Mythus kommt ja im Babylonischen dieser Gedanke besonders zum Ausdruck. So insbesondere im Schöpfungsmythus, wo Marduk-Bêl, nachdem er sich bereit erklärt hat,

den Kampf gegen Tiâmat und ihre Helfer zu unternehmen, in feierlicher Götterversammlung für den Fall des siegreichen Kampfes zum Götterkönig bestimmt wird und alsdann, nachdem er den Sieg erfochten, diese Würde auch tatsächlich übertragen erhält. Einer ähnlichen Auslobung und Übertragung der Königsherrschaft an den Sieger wie hier im Marduk-Tiâmat-Mythus begegnen wir übrigens auch im Löwen-(Labbu)-Mythus, den Jensen ausschließlich als das Prototyp von entsprechenden Kämpfen eines Helden oder eines göttlichen Wesens gegen ein drachenartiges, die Finsternis und das Böse verkörperndes Wesen im Alten und im Neuen Testament gelten lassen will, während ich selbst hier nach wie vor auch den Marduk-Tiâmat-Kampf als mindestens gleichberechtigte Parallele, aber darum auch keineswegs etwa als ausschließliche Vorlage herangezogen wissen möchte. Denn hier kommt sicher noch allerlei Weiteres, wie namentlich Persisches, Ägyptisches usw., sei es als Parallele, sei es als direkte Vorlage, ebensosehr in Betracht. Speziell der Marduk-Tiâmat-Mythus wird übrigens überall da aus der babylonischen Mythologie doch in erster Linie als Parallele für entsprechende biblische Stoffe ins Auge zu fassen sein, wo auf den Kampf Jahwes, des Messias, des Christus mit einem gottfeindlichen Wesen der Tiefe unmittelbar die Schöpfung von Himmel und Erde, sei es in der Urzeit, sei es in der Endzeit, folgt, wie solches seinerzeit ja von Gunkel in seinem Buche „Schöpfung und Chaos“ ausführlich dargelegt worden ist.

Die Hochzeit endlich des Christus, von der wir insbesondere in der Apokalypse Johannis, aber auch an manchen Stellen der Evangelien und Briefe des Neuen Testaments lesen, hat, wie in dem Götter-Hochzeitsfest so mancher anderer speziell vorderasiatischer alter Religionen, so auch bereits im Babylonischen ihre Parallele an dem Hochzeitsfeste des Marduk mit der Ssarpanîtu[65] (an deren Stelle dann wohl auch Ischtar tritt). Dabei ist besonders beachtenswert, daß diese Hochzeit des Marduk ebenso in die Zeit des Neujahrs-

festes, des Erinnerungsfestes an die Erschaffung von Himmel und Erde, verlegt erscheint, wie in der Apokalypse die Idee der Hochzeit des Christus beim Beginn der neuen Zeit, der Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde begegnet. Auch schon in der altbabylonischen Zeit gilt nach den Inschriften des Fürsten Gudea von Lagasch das Neujahrsfest speziell als das Hochzeitsfest des Götterpaares Ningirsu und Bau[65].

Heilsmittel

Reinigungswasser, Lebenstrank und Lebensspeise, Lebensodem

Auch bezüglich der Heilsmittel, die die christliche Religion vor allem in den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls kennt, ist die neuere religionswissenschaftliche Forschung immer mehr zu der Erkenntnis gelangt, daß ein enger religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen diesen christlichen Institutionen und entsprechenden Riten in anderen Religionen des Altertums besteht, daß namentlich in gewissen Kreisen des Judentums zur Zeit Jesu bereits ähnliche Riten im Gebrauche waren, die dann ihrerseits sehr wahrscheinlich von anderen orientalischen, speziell auch babylonisch-persischen, Riten beeinflußt waren. Wie im einzelnen die Zusammenhänge auf diesem Gebiete liegen, ist freilich bis jetzt noch kaum einigermaßen deutlich zu erkennen.

Aus dem Babylonischen kommen als nähere oder entferntere Parallelen zur christlichen Taufe vor allem die Wasserriten, Waschungen, Besprengungen in Betracht, die neben anderen Sühnriten, wie z. B. dem Bestreichen (kuppuru)[66], in den Beschwörungsriten des Ea-Marduk-Kultes einen breiten Raum einnehmen. Wie Ea selbst zu seinem Elemente das fließende Wasser der Quellen und Flüsse hat, so dient in seinem Kulte das klare Wasser der Quellen und Ströme, vorab des Euphrat und Tigris, bei Lustrationen zur Waschung

und Besprengung der Kranken, der Gebannten. So lesen wir z. B. in einer Beschwörung[67] der Kopfkrankheit die Anweisung Eas an seinen Sohn Marduk, und damit implicite an den Beschwörungspriester:

Geh hin, mein Sohn Marduk,
nimm Schöpfeimer, Schöpfschale,
an der Mündung der beiden Ströme entnimm Wasser,
über selbiges Wasser sprich deine heilige Beschwörung aus (eig.: wirf sie darauf),
mit deiner heiligen Formel weihe es,
mit selbigem Wasser besprenge den Menschen, den Sohn seines Gottes usw.

An anderen Stellen wird in ähnlichem Zusammenhange die Anweisung erteilt, die Kranken oder Gebannten mit Beschwörungswasser abzuwaschen und alsdann dieses Wasser auf die Straße zu schütten, damit der böse Zauber mit dem Wasser weggeschüttet werde[68]. So lesen wir auch in einem Beschwörungstexte[69]:

Er ward geklärt, geläutert, abgespült, gewaschen, gereinigt durch die klaren Wasser des Tigris, des Euphrat, die Wasser des Meeres ..... Auf Befehl des Priesters unter den Göttern, des Weisen unter den Göttern, Marduks, des Herrn des Lebens, werde mit dem Wasser deines Leibes und der Abspülung deiner Hände abgerissen und nehme die Erde auf die Schale mit deiner Sünde, deinem Bann!

Daß, wie bei dem Taufen „im Namen“ Jesu, alle derartigen Kulthandlungen unter Anrufung des Namens Eas oder Marduks ausgeführt wurden, ist selbstverständlich und in Texten dieser Gattung auf Schritt und Tritt zu belegen[70].

Neben dieser Funktion als Reinigungswasser begegnen wir nun aber auch innerhalb des babylonischen Kultus dem Quellwasser als Leben (Gesundheit) spendendem Besprengungsmittel und Getränk, z. B. wieder in Form einer Anweisung Eas an Marduk für Krankenheilung[71]:

Gegen Hitze und Kälte, die für den Leib nicht gut sind,
mit Brunnenwasser, das keine Hand berührt hat, fülle ein Gefäß,
(folgen noch allerlei Ingredienzien, die in das Wasser hineingetan werden sollen)
das klare Wasser gib ihm (dem Kranken) zu trinken,
auf jenes Menschen Scheitel gieß Wasser usw.

So gehört auch das Trinken von klarem Wasser zum relativ besten Los der Toten in der Unterwelt[72]. In dem Mythus von der Höllenfahrt der Ischtar wird Ischtar, ehe sie die Unterwelt wieder verläßt, mit „Lebenswasser“ besprengt, und wohl vom gleichen Wasser begehrt der Bote des Ea daselbst zu trinken. Auch auf bildlichen Darstellungen, insbesondere auf Siegelzylindern aus altbabylonischer Zeit, begegnet sehr häufig das Motiv des Lebenswassers, vielfach dargestellt durch zwei Wasserströme, die aus einer von einem Gotte, etwa Ea, oder auch Anu, gehaltenen Schale hinabfließen[73]. Eine der bezeichnendsten Stellen für das Lebenswasser im Babylonischen ist der Adapa-Mythus, wo „Speise (Brot) des Lebens“ und „Wasser des Lebens“ zusammen die beiden Gaben bilden, die Adapa vor dem Thron Anus im Himmel gereicht werden, durch deren Annahme er die Unsterblichkeit hätte erlangen können und durch deren Ausschlagen er sich die Unsterblichkeit verscherzt (s. oben S. 25).

Wie an der ebengenannten Stelle des Adapa-Mythus, so begegnet auch sonst noch häufig in der babylonisch-assyrischen Literatur die Vorstellung von der Lebensspeise oder der Lebenspflanze (-Arzenei), deren Erlangung als besonders erwünschtes Gut erscheint. So rühmt der assyrische König Adadnirâri III. (812—783) in einer seiner Inschriften, daß sein Gott Assur seine Herrschaft „wie die Lebenspflanze (-Arzenei) für die Leute von Assyrien heilsam gemacht“ habe. Ähnlich wünscht Asarhaddon in einer seiner Inschriften[74], daß seine Königsherrschaft „wie die Lebenspflanze (-Arzenei) dem Fleische der Menschen heilsam“ sein möge. Assurbanipal erhält an der oben S. 37 mitgeteilten Stelle von Ischtar auf seine Bitte die „Lebensspeise“. Wie hier in diesem mit Gilgamesch-Reminiszensen angefüllten Dialog zwischen Assurbanipal und Ischtar werden wir doch wohl auch im Gilgamesch-Epos selbst unter dem Wunderkraute, das Gilgamesch auf den Rat des Utnapischtim in der Wassertiefe findet, wenigstens im Sinne des Gilgamesch selbst,

eine Lebenspflanze verstehen dürfen, wenn er jenem den Namen gibt „Als Greis wird der Mensch wieder jung“ und von ihm aussagt, daß er „von ihm essen und so in den Zustand seiner Jugend wieder zurückkehren will“. Und wie hier im Gilgamesch-Epos insbesondere auch der Duft dieser Pflanze hervorgehoben wird, der die Schlange herbeilockt, die sie dann raubt, so finden wir auch anderwärts speziell den Duft der Lebenspflanze betont, so wenn wir in einem Briefe[75] an den assyrischen König lesen: „Wir waren tote Hunde, aber der Herr König hat uns wieder belebt, indem er die Lebenspflanze (-Arzenei) an unsere Nasenlöcher legte.“

Ein Essen und Trinken von Lebensbrot und Lebenswasser, als eigentliche Kultinstitution, wie man es vielleicht erwarten könnte, ist übrigens, soviel ich sehe, für das Babylonische nicht zu erweisen, wenn natürlich auch allerlei im Kulte begegnet, was mehr oder weniger in diesem Sinne gedeutet werden könnte, so z. B. das Auflegen von Broten, ähnlich den sog. Schaubroten des Alten Testaments[76]. In gewissem Sinne darf man dahin wohl auch die im Babylonischen begegnende Kultsitte der „Mundwaschung“ und „Mundöffnung“ rechnen, über deren wahrscheinlichen Zusammenhang mit dem Pehtâ und Mambuhâ der Mandäer, das seinerseits wieder eine Parallele zum christlichen Abendmahl bildet, ich an einem anderen Orte ausführlich gehandelt habe[77]. Jensen übrigens — um dies noch hier zu erwähnen — erblickt in dem Opfer bzw. Opfermahle des Utnapischtim-Xisuthros auf dem Sintflutberge vor seiner Entrückung das Urbild, wie zu allerlei alttestamentlichen Opfermahlzeiten in entsprechender Situation, so speziell auch zum letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern.

Im Hinblick auf die eigenartige Auffassung der Geistesmitteilung durch Jesus an seine Jünger mittels Anblasens (Evang. Joh. 20, 22), worin man ja wohl eine Parallele zur Pfingstgeschichte erblicken darf, sei an dieser Stelle auch noch hingewiesen auf die im Babylonischen häufig begegnende Vorstellung von dem „guten Winde (heilsamen Odem)“ der

Götter, der als das Lebensprinzip der Menschen gilt. So wird z. B. Marduk in der Schlußtafel des babylonischen Schöpfungsepos von den anderen Göttern gepriesen als der „Gott des guten Odems", „dessen guten Odem wir in gewaltiger Not einatmeten". In einem Gebete Assurbanipals an Marduk bittet dieser: „Ich möge leben durch deinen Odem, weiser unter den Göttern, erhabener Marduk!"[78], und in einem andern gleichfalls an Marduk[79]: „Dein guter Odem möge wehen und so mein Leben lange währen!" In einer Hymne[80] wird der Gott (Ellil bzw. Marduk) angeredet mit den Worten: „Das Auftun deines Mundes ist guter Odem, das Leben der Länder" — und so ähnlich an zahlreichen anderen Stellen der Hymnenliteratur. Während, soweit ich sehe, innerhalb des eigentlichen Assyrisch-Babylonischen diese Redeweise auf die Götter beschränkt bleibt, findet sich in den Amarnabriefen aus Palästina wiederholt die Bezeichnung des ägyptischen Königs als „Odem meines Lebens"[81]. Besonders charakteristisch sind dabei Stellen wie folgende in einem Briefe des Abimilki von Tyrus[82]: „Was ist das Leben eines . . . -Mannes, wenn nicht ausgeht der Hauch aus dem Munde des Königs, seines Herren? Er würde aber leben, wenn der König schickte zu seinem Diener, und leben in Ewigkeit". Oder in einem Briefe des Japachi von Gezer[83]: „Siehe ich habe vernommen den guten Hauch des Königs, und nachdem er ausgegangen ist zu mir, da beruhigt sich mein Herz gar sehr."

* * *

Es wird in dem gegenwärtigen Streit um die „Christusmythe" fast ausschließlich die Frage erörtert: „Hat Jesus gelebt?" Gewiß ist diese Frage, auch nur vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt des Religionshistorikers aus, von größter Wichtigkeit für das richtige Verständnis des Christentums. Und doch liegt meines Erachtens eine gewisse Einseitigkeit darin, wenn so ausschließlich diese eine Frage in den Vordergrund gerückt wird. Vielmehr erscheint mir,

wenigstens in ihren Konsequenzen für die Stellung des Christentums im modernen Leben, noch weit wichtiger die Frage: „Wie weit enthält das Christentum eine Weltanschauung, die auch für einen modern denkenden Menschen noch maßgebend sein kann und sein sollte?“ und andererseits die Frage: „Wie weit enthält das Christentum in vielen seiner auch heute noch in weiten Kreisen zäh festgehaltenen Traditionen, Riten und Dogmen — um es mit klaren Worten zu sagen — keine Realitäten, sondern vielmehr Mythologeme?“ An der immer weiteren Klarstellung speziell der letzteren Frage zu arbeiten ist ohne Zweifel nicht ausschließlich Sache des Theologen, sondern auch des Orientalisten, dessen Studien sich speziell mit hierfür in Betracht kommendem Material befassen. Aus diesem Grunde halte auch ich mich, wie schon eingangs erwähnt, zu immer erneuter Stellungnahme dieser wichtigen Frage gegenüber nicht nur für berechtigt, sondern auch für verpflichtet.

Anmerkungen

1) Vgl. ferner von hierher gehöriger, das Assyriologische besonders heranziehender Literatur aus den letzten Jahren noch Winckler in mehreren Aufsätzen seiner *Altorientalischen Forschungen* und in verschiedenen kleineren zusammenfassenden Schriften aus seiner Feder; sodann die weiteren Schriften von A. Jeremias, insbesondere sein Buch *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients,* 2. Aufl. 1906; von Jensen noch seine Broschüre *Moses, Jesus, Paulus,* 2. Aufl. 1909; ferner mögen hier noch Erwähnung finden die kleineren Schriften von Radau, *Bel, the Christ of Ancient Times,* Chicago 1908, und von Virolleaud, *La légende du Christ,* Paris 1908. — Sonst möchte ich an dieser Stelle, abgesehen von allgemeineren Werken wie Frazer, Pfleiderer usw., von Autoren, die auch das Babylonische etwas eingehender berücksichtigen, insbesondere noch nennen die beiden wichtigen Werke von Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter,* 2. Aufl. 1906, und von Greßmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* 1905, sowie die kleineren zusammenfassenden Darstellungen von Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland,* 1908, und von Lietzmann, *Der Weltheiland,* 1909. — Ein anscheinend größeres Werk von einem mir bisher gänzlich unbekannten Verfasser Niemojewski mit dem vielversprechenden Titel *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralscenen und Astralsysteme,* München 1910, kenne ich bis jetzt nur dem Titel nach auf Grund einer Voranzeige. Zur Orientierung über die Literatur ist recht nützlich Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* 1909, sowie auch der seit den letzten Jahren neu eingefügte Abschnitt „Neutestamentliches“ in Schermans *Orientalischer Bibliographie.*

2) Um meine Auffassung auch Winckler gegenüber genauer zu präzisieren, teile ich hier einfach den deutschen Wortlaut eines Passus mit, den ich vor kurzem darüber in einem Artikel *„Babylonians and Assyrians“* in Vol. II der von Hastings herausgegebenen *Encyclopaedia of Religion and Ethics* Sp. 3671 f. geschrieben habe: „Ist, wie dies in erster Linie H. Winckler mit Nachdruck verficht, die Religion, wie überhaupt die Weltbetrachtung der Babylonier zu der Zeit, in der unsere Quellen einsetzen, also etwa um 3000 v. Chr., bereits als im wesent-

lichen abgeschlossen zu betrachten und stellt sie dabei ein geschlossenes auf astralem Hintergrunde beruhendes System dar, dessen Entstehung in eine für uns durchaus noch prähistorische Zeit fällt? Oder sind die in den Quellen unleugbar vorliegenden Spuren einer Systematisierung der babylonischen Religion und ihre enge Verknüpfung mit Astralem doch erst das Produkt einer verhältnismäßig jüngeren Zeit; ja, wäre sogar erst in der nachbabylonischen, hellenistischen Zeit der volle, systematische Abschluß erfolgt, den Winckler bereits für die älteste bekannte historische Zeit voraussetzt? Ich sehe mich genötigt, auf Grund meiner Kenntnis und Auffassung der Quellen eine mittlere Linie gegenüber den genannten beiden Extremen einzuschlagen. Es erscheint auch mir unleugbar, daß wir bei den Babyloniern, und zwar schon frühzeitig, mit einem starken Hang zur einheitlichen Systematisierung ihrer Götterwelt und zu einer Durchführung des Gesetzes der Entsprechung von Großem und Kleinem, Himmlischem und Irdischem, Zeit und Raum, Makrokosmos und Mikrokosmos zu rechnen haben. Trotzdem möchte ich das Element der historischen Entwicklung für die Zeit der wirklich bekannten babylonisch-assyrischen Geschichte nicht in dem Maße ausschalten, wie es von seiten Wincklers geschieht; insbesondere scheint mir die enge Verknüpfung fast aller Hauptgottheiten mit Gestirnen und die gleichmäßige Verteilung des Kosmos unter sie doch erst auf einer sekundären, in unseren Quellen z. T. wenigstens noch verfolgbaren Entwicklung zu beruhen. Ferner möchte ich für die einzelnen babylonischen Göttergestalten einen individuelleren Charakter annehmen, als es von seiten Wincklers geschieht, und mich namentlich sehr skeptisch gegenüber der Auffassung verhalten, daß bereits in alter Zeit in Babylonien die einzelnen Göttergestalten nur als Teilerscheinungen einer einzigen Gottheit aufgefaßt worden seien, die darum auch beliebig für einander hätten eintreten können. Endlich möchte ich auch annehmen, daß wir in weit stärkerem Maße, als Winckler wohl geneigt ist anzunehmen, mit unausgeglichenen Differenzen in der babylonischen Religion zu rechnen haben, die u. a. in ehemaligen stark voneinander abweichenden Lokalkulten, sowie in der Zusammensetzung aus namentlich sumerischen und semitischen Elementen, ferner in allerlei Rudimenten aus älteren Stufen der babylonischen Religion ihren Grund haben werden; daß wir darum keineswegs von einem lückenlosen System reden dürfen, das in der Weltanschauung und somit auch Religion der Babylonier vorläge. Immerhin wird anzuerkennen sein, daß die durch Winckler vertretene Auffassung einer babylonischen Weltanschauung, trotz ihrer Einseitigkeit und offenbaren

Übertreibung, in mancher Hinsicht auch ein besseres Verständnis der Religion der Babylonier gegenüber früher ermöglicht hat.“ — Zu dieser sich zunächst nur auf die innere Entwicklung der babylonischen Religion und Weltbetrachtung beziehenden Auseinandersetzung mit Wincklers Auffassung möchte ich hier nur noch kurz hinzufügen, daß ich mir dementsprechend naturgemäß auch den von Babylon ausgegangenen Einfluß auf den übrigen vorderen Orient etwas verschieden von Winckler, um es kurz zu sagen, etwas weniger systematisiert und weniger astral vorstelle. Immerhin möchte ich ausdrücklich betonen, daß ich in der Annahme eines solchen frühzeitigen geistigen Kontaktes im alten Orient und darüber hinaus durch Winckler etwas durchaus Berechtigtes und für vieles bisher Rätselhafte erst die richtige Erklärung Bringendes anerkenne.

3) S. zur Übersetzung des babylonischen Weltschöpfungsepos zuletzt Ungnad in Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, Bd. I, S. 5ff.

4) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 31f.

5) Anders Jensen, *Gilgamesch-Epos*, Bd. I, S. 56ff., der streng zwischen dem Labbu-Kampf und dem Tiâmat-Kampf scheidet.

6) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 62ff.

7) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 50ff. und jetzt auch noch das kleine, aber doch in mehrfacher Beziehung recht interessante von Hilprecht in *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Series D, Vol. V, Fasc. 1, Philadelphia 1910, veröffentlichte Fragment aus altbabylonischer Zeit, das sich auf die Herbeiführung der Flut, den Bau des Schiffes und die Aufnahme von Lebewesen in dieses bezieht. Der auch schon durch die Tagespresse bekannt gewordene Wortlaut möge auch an dieser Stelle nach Hilprechts Übersetzung und Ergänzungen mitgeteilt sein: „. . . . dich, ... (die Grenzen von Himmel und Erde) will ich lösen, ... (eine Flut will ich machen und) sie soll hinwegfegen alle Menschen zumal; . . . . (aber du suche Le)ben, bevor die Flut losbricht, ... (denn über alle Lebewesen), so viele ihrer auch sein mögen, werde ich Überwältigung, Zerstörung, Vernichtung bringen. . . . . Baue ein großes Schiff und . . . . ganze Höhe soll sein Bau sein . . . . Es soll ein Hausboot sein, das tragen soll, was an Lebendem gerettet wurde . . . . Mit einem starken Verdeck decke es . . . . (das Schiff), das du machen wirst, ... (darein br)ing die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels, ... (und die Kriechtiere, zwei von jedem) anstatt einer (größeren) Zahl, ... und die Familie . . . .“

8) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 71ff.

9) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 75f. und außer der daselbst genannten Literatur auch bereits Zimmern in Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl., S. 392.

10) S. *Keilinschriftliche Bibliothek*, Bd. II, S. 157.

11) K. 2867; s. S. A. Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, Heft 2, S. 1ff.

12) L^4; s. Lehmann, *Šamaššumukîn*, Teil II, S. 25.

13) K. 183 (Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Part I, Nr. 2); vgl. Delitzsch in *Beiträge zur Assyriologie*, Bd. I, S. 617ff.; Zimmern in Schrader a. a. O. S. 380f.

14) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 141ff.

15) Zylinderinschrift Z. 45 (*Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. II, S. 47) und Parallelen.

16) Annaleninschrift Kol. VI, Z. 107ff. und Parallelen (s. *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. II, S. 209).

17) S. hierzu speziell Greßmann a. a. O. (vgl. oben Anm. 1), der diesen Punkt, z. T. nach vorhergegangenen kurzen Andeutungen Gunkels, ausführlich behandelt.

18) S. den Adapa-Mythus, zuletzt bei Ungnad a. a. O. S. 34ff.

19) Vgl. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 79.

20) Der Sinn ist wohl in beiden Fällen: mein Vater war aus niederem Geschlechte.

21) So möchte ich die Gruppe *ša-la e-li-e-a* verbinden und übersetzen.

22) Geierstele Rücks. 5, 47 (Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* S. 19); Feldstein A 2, 2 (ebenda S. 21); Feldstein E 4, 9 (ebenda S. 25); Backstein A 2, 2; B 1, 6 (ebenda S. 27).

23) Stalagmitgefäß 1, 7 (Thureau-Dangin a. a. O. S. 35); Backstein A 1, 8 (ebenda).

24) Vaseninschrift 1, 26ff. (Thureau-Dangin a. a. O. S. 155).

25) Zylinder A 3, 6ff. (Thureau-Dangin a. a. O. S. 93). Der folgende Satz, der sich ebenfalls noch auf die Geburt bezieht, ist seiner Bedeutung nach noch unsicher. Von einer Geburt „im geheimen", wie in der Sargonlegende, scheint nichts dazustehen, dagegen wahrscheinlich: „im Heiligtum hast du mich geboren".

26) Backsteininschrift A (Thureau-Dangin a. a. O. S. 221).

27) IV R 61, 46c; vgl. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Bd. II, S. 162.

28) Ebenda Z. 69f.; vgl. Jastrow a. a. O. S. 164.

29) K. 883 Rücks. 8; vgl. Jastrow a. a. O. S. 173.

30) K. 1285 Rücks. 6ff.; vgl. Jastrow a. a. O., Bd. I, S. 444, Pinckert, *Hymnen und Gebete an Nebo*, S. 18.

31) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 37f. Stück D.

32) S. Jensen in *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. VI 1, S. 583ff. und zum Zusammenhang auch Zimmern in Schrader a. a. O. S. 564f., Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, S. 68ff., und jetzt insbesondere noch Jastrow in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXX, Part. II (1910), S. 101ff., der daselbst ein das Verständnis des Zusammenhangs bedeutend förderndes neues Stück des Etana-Mythus veröffentlicht und bespricht.

33) Veröffentlicht von Brünnow in *Zeitschrift für Assyriologie* Bd. V, S. 66ff.

34) S. für das bis jetzt bekannte, den babylonischen Tamûz betreffende Material meine beiden Publikationen: *Sumerisch-babylonische Tamûzlieder* (Berichte der philogisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, 59. Bd., 1907, 4. Heft) und: *Der babylonische Gott Tamûz* (Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, 27. Bd., 1909, Nr. 20). Dazu sind demnächst als Vol. XXX der *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, edit. by Hilprecht, zu erwarten: Radau, *Sumerian Hymns and Prayers to Tamûz from the Temple Library of Nippur*. Vgl. auch noch den in der folgenden Anmerkung genannten Text.

35) Vgl. hierfür den interessanten Beschwörungstext aus neubabylonischer Zeit, den Pinches in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Vol. XXXI (1909) hinter p. 62 veröffentlicht hat. Der Text stellt sich, wie auch der Herausgeber gesehen hat, als ein direktes ergänzendes Duplikat zu Kol. II und III des Ischtar-Tamûz-Kulttextes der Assurbanipal-Bibliothek K. 2001 (veröffentlicht von Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, Vol. I, p. 15ff.) heraus, von dem ich *Tamûzlieder* S. 246f. unter b den Schluß einer Tamûz-Anrufung aus Kol. IV in Transkription und Übersetzung gegeben hatte. Der neue, ergänzende Text sei darum hier wenigstens in Übersetzung mitgeteilt. Das neue Textstück setzt ein mit dem Schluß einer Anrufung des Kranken an Ischtar, dahinlautend, daß sie den bösen Dämon aus seinem Leibe ausreißen möge. Es folgt die Anweisung, daß er diese Anrufung dreimal vor Ischtar hersagen und darauf dreimal also sprechen solle:

Du, o Ischtar, deren Buhle Tamûz ist,
Tochter Sins, mächtige, die das Land durchzieht,
die da liebt die Fluren, die da liebt alle Menschen, ja du!

Ich habe dir geschenkt dein großes Geschenk:
eine Vulva (?) aus Lasurstein gefüllt (?) mit Gold, das Emblem deiner Gottheit.
Bei Tamûz, deinem Buhlen, leg Fürsprache für mich ein;
Tamûz, dein Buhle, nehme meine Mühsal hinweg!

Dies soll er vor Ischtar dreimal sprechen und dann vor Tamûz also sprechen:

Tamûz, Herr, Hirte Anus, Sohn Eas, du!
Buhle der Ischtar, der Gattin, Anführer des Landes,
bekleidet mit der Binde, den Hirtenstab tragend,
der da schafft den Nachwuchs der Kühe (?), Herr der Viehhürde,
der da ißt Reines von Röstbrot,
der da trinkt die lauteren Wasser des Schlauches —
Ich NN., Sohn des NN., dessen Gott NN., dessen Göttin NN., wende mich zu dir, suche dich auf;
den bösen Aufpasser, der mein Haupt böse packt,
der an mich gefesselt ist, mich böse verfolgt,
den bösen Aufpasser, der mein Haupt böse packt, an mich gefesselt ist:
dem gewaltigen Lumma, dem Dämon, der keine Verzeihung gewährt, übergib ihn,
von mir möge er losgetrennt werden und so schenke mir mein Leben;
auch aus meinem Leibe reiß ihn aus und führe ihn mit dir!
Ich aber, dein Knecht, möge leben und heil sein (und will preisen deine Gottheit), ...
will deine Hoheit (verkünden den weitausgedehnten Menschen!)

36) Vgl. dazu den Artikel *Tammuz* von Baudissin in der *Protestantischen Real-Encyklopädie*, 3. Aufl., Bd. XIX, S. 335ff., sowie ein demnächst zu erwartendes größeres Werk von Baudissin über denselben Gegenstand.

37) *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens*, S. 65.

38) K. 1292, von mir behandelt in einem demnächst in der *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. XXIV, Heft 1 erscheinenden Artikel.

39) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 32ff.

40) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 92f., wo auch noch die ausführliche Behandlung dieses Textes durch Jastrow im *Journal of Biblical Literature*, Vol. XXV (1906), p. 135ff. zu erwähnen gewesen wäre. Ganz neuerdings ist nun durch Thompson in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Vol. XXXII (1910), p. 18ff. auch die Fortsetzung dieses Textes mit dem Dankhymnus des erlösten Dulders auf einer der von Scheil seinerzeit in Sippar ausgegrabenen, jetzt in Kon-

stantinopel befindlichen neubabylonischen Tafeln veröffentlicht worden, während wir bisher diese Fortsetzung nur aus wenigen aus dem Zusammenhang gerissenen Zeilen eines sprachlichen Kommentars dazu gekannt hatten.

41) S. Wendland in *Hermes*, Bd. XXXIII (1898), S. 175 ff., andrerseits Reich in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, Bd. XIII (1904), S. 705 ff. und dagegen wieder Vollmer, *Jesus und das Sacaeenopfer*, 1905, und in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Bd. VI (1905), S. 194 ff., Bd. VIII (1907), S. 320 f. Vgl. auch Geffcken in *Hermes*, Bd. XLI (1906), S. 220 ff.

42) So nach einer Vermutung Jensens, unter Annahme einer in der griechischen Unzialschrift leicht möglichen Verschreibung von Zogalles in Zoganes.

43) Statue B 7, 30 ff. (Thureau-Dangin a. a. O. S. 73), Zylinder B 17, 19 ff. (ebenda S. 139).

44) S. darüber zuletzt Haupt, *Purim* 1906 (Beiträge zur Assyriologie VI 2), der daselbst die Forschungen von Lagarde, Zimmern, Jensen, Winckler, Meißner usw. zusammenfaßt und weiterführt.

45) S. Ungnad a. a. O. S. 105 ff. Die richtige Erklärung der betreffenden Stelle wurde von Hrozný gegeben in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XXI (1907), S. 379 ff.

46) S. dazu Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts*, S. 14 f., 16, 54, 92, 102.

47) S. Behrens a. a. O. S. 92, 102.

48) S. darüber Frank, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, S. 58 ff.

49) *Cuneiform Texts* XVII 37 (vgl. Frank a. a. O. S. 61; Ungnad a. a. O. S. 101).

50) *Cuneiform Texts* XVII 6 (vgl. Frank a. a. O. S. 60).

51) S. Stellen bei Schrank, *Babylonische Sühnriten*, S. 84.

52) Vgl. hierfür insbesondere die Beschwörungsserie *Maqlû*, herausgeg. von Tallqvist, namentlich daselbst Tafel VII 133 und VIII 67.

53) Text veröffentlicht von Peiser in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1898, S. 228 ff.

54) S. z. B. Gesetze Chammurabis II 26, wo Chammurabi sagt, daß er die Grabstätte der Aja mit Grün bekleidet habe; aber auch schon die Gudea-Inschriften, Statue B 5, 18 (Thureau-Dangin a. a. O. S. 69), Statue D 2, 9 (ebenda S. 77), Zylinder A 24, 20 (ebenda S. 117) usw., ferner den Arad-Sin-(Eriaku-)Zylinder (ebenda S. 215) und für die spätere Zeit die Nabonid-Inschrift *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. III 2, S. 90/91, Z. 16.

55) S. darüber zuletzt Lehmann-Haupt in *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, S. 998 ff.

56) *Cuneiform Texts* VI 5, vgl. Zimmern in *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. XIV (1899), S. 281 und in Schrader a. a. O. S. 497, sowie Jensen in *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. VI 1, S. 275.

57) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 65 ff.

58) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 69 f.

59) *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. VI (1891), S. 244, Z. 53 (vgl. Zimmern in Schrader a. a. O. S. 388).

60) S. Behrens a. a. O. Brief Nr. 1—3.

61) S. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* Nr. 33 (Juni 1907).

62) Vgl. hierzu, wie zu manchen anderen das babylonische Neujahrsfest betreffenden Zeremonien, meinen Artikel *Zum babylonischen Neujahrsfest* in den Berichten der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften zu Leipzig, 58. Bd., 1906, Nr. 3.

63) Knudtzon Nr. 264 (= Winckler Nr. 189).

64) K. 1551 Rev. 1 (Craig, *Astrological-Astronomical Texts*, p. 39); vgl. Zimmern in Schrader a. a. O. S. 389.

65) Vgl. Zimmern in Schrader a. a. O. S. 371 Anm. 5.

66) S. über dieses Prototyp des hebr. *kipper* „sühnen" neuerdings eingehend Schrank, *Babylonische Sühnriten*, S. 81 ff.

67) *Cuneiform Texts* XVII 26, 62 ff.

68) *Cuneiform Texts* XVII 32 Rev.

69) *Šurpu*, herausgeg. von Zimmern, Tafel VIII, Z. 66 ff.

70) Vgl. zu solcher Bedeutung des Namens der Götter im religionsgeschichtlichen Zusammenhange Heitmüller, *„Im Namen Jesu"*, 1903 (daselbst S. 185 ff. auch einiges über das Babylonische); s. auch Schrank a. a. O. S. 78.

71) IV R 26 Nr. 7.

72) S. den Schluß des Gilgamesch-Epos; ferner die Tonkegel aus babylonischen Gräbern (vgl. dazu Delitzsch, *Babel und Bibel, Erster Vortrag*, 5. Aufl., S. 42 und Anm. 28); sowie Gesetze Chammurabis 27, 37 ff.

73) Vgl. Ed. Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, S. 47 ff.

74) *Beiträge zur Assyriologie*, Bd. III, S. 255, Z. 10 ff.

75) Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Part VIII, Nr. 771 (ähnlich auch Nr. 831).

76) Vgl. dazu Zimmern in Schrader a. a. O. S. 600.

77) In *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, S. 959 ff. Vgl. auch noch Schrank a. a. O. S. 89 f. und meine Zusatzbemerkung daselbst S. 90 Anm. 3.

78) S. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk* (Beiträge zur Assyriologie, Bd. V) Nr. I, Rücks. Z. 21.

79) S. Hehn a. a. O. Nr. XVI, Z. 15.

80) Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, Nr. 22, Z. 18 (vgl. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, p. 124).

81) S. z. B. die Briefe des Ammunira von Berut, Knudtzon Nr. 141 ff. (Winckler Nr. 128 ff.), und des Zimriddi von Sidon, Knudtzon Nr. 144 (Winckler Nr. 147).

82) Knudtzon Nr. 149 (Winckler Nr. 150).

83) Knudtzon Nr. 297 (Winckler Nr. 206).

Inhalt

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.

Keilinschriftliche Bibliothek.

Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten.

(Begründet von Eberhard Schrader.)

In Vorbereitung befindet sich:

VI. Band, 2. Teil:

Religiöse Texte

von

P. Jensen,

ord. Professor an der Universität Marburg.

Gr. 8°. ca. 40 Bogen.

Der Band wird in genauer Transkription und Übersetzung eine Auswahl aus den wichtigsten assyrisch-babylonischen religiösen Texten aller Art, Hymnen und Gebeten, Zauberformeln und Ritualtexten usw. bringen, ferner aus den assyr.-babyl. Omen- und astrologischen Texten und Sonstigem, wie z. B. assyr.-babyl. Sprichwörtern, das in den andern Bänden der K. B. keine Stelle finden konnte. In einem knappen Kommentar, der etwa ein Drittel des ganzen Teils ausmachen wird, werden die Übersetzungen begründet werden, und ein Index zu den in beiden Teilen des VI. Bandes besprochenen Wörtern wird die Publikation abschließen, die dadurch nicht nur für alle Assyriologen, sondern überhaupt für alle Religionshistoriker, Theologen usw. unentbehrlich sein wird.

Die Sammlung, deren beiden ersten Bände durch vorzüglichen anastatischen Druck ergänzt, ebenfalls wieder vollständig zu haben sind, besteht aus nachstehenden Texten:

I.	Band:	*Historische Texte des altassyr. Reiches* . . .	M. 9.—
II.	„	*Historische Texte des neuassyr. Reiches* . . .	„ 12.—
III.	„	1. Hälfte: *Histor. Texte altbabyl. Herrscher* .	„ 8.—
III.	„	2. „ *Histor. Texte des neubabyl. Reiches*	„ 6.—
IV.	„	*Texte jurist. u. geschäftl. Inhalts*	„ 13.—
V.	„	*Die Tontafeln von Tell-el-Amarna*	„ 20.—
VI.	„	1. Teil: *Assyr.-babyl. Mythen u. Epen* . . .	„ 30.—

ten.

us-
sen
ınd
ınd
ch-
ıte.
us-
ex
die
rn
d.

n
n



Oscar Brandstetter, Leipzig.